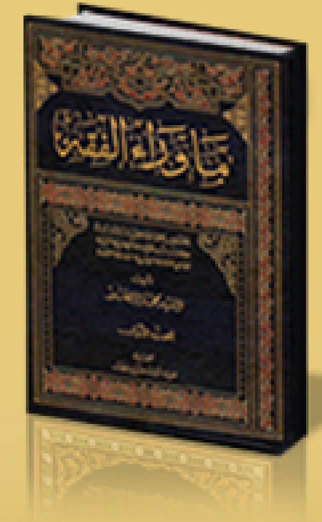
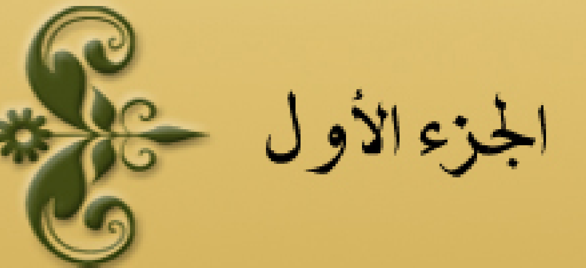




ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة






ما وراء الفقه



يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة

تأليف

السيد محمد الصدر

تحقيق

هيئة تراث الشهيد الصدر

الجزء الأول

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة – بيروت / لبنان – هاتف: ٠٠٩٦١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: الآية ١٢٢]

صدق الله العلي العظيم

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين اللهم عجل فرج وليك وحجتك والعن أعدائه من الأولين والآخرين.......

علم الفقه كغيره من العلوم عاش في الأعصار المتأخرة تطوراً واضحاً وملحوظاً في طريقة عرضه ومواضيع أبحاثه. لكن يبقى على هذا الجيل من حملته وأهله بذل المزيد من الجهد والاستمرار للرقي به وتطويره الى الحد الذي يلبي الحاجات المعاصرة والتطور الملحوظ الذي يكتسح كل جوانب المعرفة الإنسانية.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم يمثل حلقة مهمة وواضحة وأكيدة من حلقات هذا التطور. فهو فيما تناوله من مواضيع وأبحاث جمع فيه مؤلفه بين عمق الأفكار وأصالتها وابتكارها وإبداعها وبساطة الأسلوب ووضوح اللغة ما لعله يعتبر فريد في بابه لأنه من الواضح والأكيد لكل مطلع أن بيان الفقهاء ولغتهم يبتعد عن الذوق المعاصر ـ قليلاً أو كثيراً ـ وصار التمسك بعمق المطلب يعني صعوبة البيان، وسهولته يعني ضحالته. فالكتاب قد أبدع في كلا الاتجاهين بما عرض من ثقافة فقهية معمقة ومركزة في مواضيع متنوعة وكثيرة لا يقتصر فهمها واستيعابها على الدارسين والمختصين. ولعلها أول محاولة بهذه السعة والشمول والاستيعاب لكل أبواب هذا العلم ولمواضيع لم يسبق أن تبحث لا بهذه الكيفية ولا بهذا المستوى من التعميق بحيث يصح أن يقال أنها محاولة جادة وسابقة لفلسفة الفقه كما نقل عن أحد الباحثين تعليقاً على هذا الكتاب.

ومما يحسن إلفات القارئ الكريم اليه الطريقة التي عالج فيها الكتاب علوم

الغرب التي لها صلة بمواضيع البحث. فبعد أن عاش التفكير الاسلامي ــ بكل مذاهبه ـ في القرن الماضي نوع من التبعية والإذعان لكل ما صدر من مفكري الغرب وباحثيه من نظريات وأفكار في حقول المعرفة البشرية الطبيعية والاجتماعية جاء هذا الكتاب ليعرض فكراً إسلامياً وإمامياً أصيلاً وحراً نقد فيه ــ وفي مختلف المواضيع والأبواب ـ جملة من هذه الآراء والأفكار ـ التي كان يتعاطى معها على أساس أنها حقائق وقوانين وهو واضح من رسوخها في أذهان أصحابها وتابعيهم ــ في مقدماتها ونتائجها، في طريقة عرضها وأساليبها، نقداً علمياً موضوعياً مرتكزاً فيه على أسس فكرية ومعرفية وعقلية منبعها الاسلام ديناً ومعرفة وفكراً. وهذا واضح في فصول عديدة من الكتاب مثل فصل الهلال، او فصل الصلاة في القطبين، او فصل الكسوف والخسوف او البحوث العديدة على أنظمة المصارف وطريقة عملها، وغيرها من الفصول والكتب.

وبالرغم من ان الكتاب يُعَد أو يُبوَب ككتاب في علم الفقه إلا أن القارئ لا يعدم فيه النصيحة الأخلاقية أو الإشارة المعرفية أو البراعة الفلسفية ومرجع ذلك أكيداً إلى شخصية كاتبه ومؤلفه ـ أعلى الله مقامه ـ الذي جمع من علوم المسلكين ما يقصر بيان الكاتب عن التعريف به. فالتعريف بهذه الشخصية متروك لآخرين ممن هم أعلى مستوى وأكثر إطلاعاً على شخصه وفكره.

ولعل من أبرز نقاط الإبداع في الكتاب استثنائية الظروف التي كتب بها. فقد كتب في العقد الأول من القرن القمري الحالي ومؤلفه تحت الاقامة الجبرية والمراقبة الأمنية المستمرة التي فرضتها عليه أجهزة السلطة القائمة آنذاك في العراق وما يفرضه هكذا ظرف من وضع اجتماعي ونفسي ألقى بظلاله على تأليف الكتاب والطريقة التي كتب بها. ومما سمعه منه بعض طلابه ما مضمونه: انه لولا ظروف التقية المكثفة لكتب هذا الكتاب بطريقة وأسلوب آخر.

فكثيراً ما كان يكتب اعتماداً على الذاكرة وبدون مراجعة مصدر لقلتها أو انعدامها أو صعوبة الوصول اليها ـ كما أشار هو أعلى الله مقامه في مقدمته على الكتاب ـ فلعل الكثير مما في هذا الكتاب ابداع محض في التحليل والاستنتاج.

وبسبب تلك الظروف عانى الكتاب من نواقص شكلية ـ حسب طريقة التأليف السائدة في العصر الحالي ـ كانت رغبة اليه ـ أعلى الله مقامه ـ مسموعة من قبل بعض طلابه ومشار اليها في أغلب مؤلفاته أن تتلافى في طبعة لاحقة فكان هذا التحقيق.

أخيراً نشير الى أن ما ذكرناه ليس كل ما في الكتاب بل هو لمحات وإشارات موجزة ومجملة لبعض جوانبه نضعها بين يدي الباحثين والمحققين ـ مع الكتاب ـ لاستكناه ما فيه. فجملة من مباحثه وأفكاره بحاجة الى دراسة معمقة ودقيقة وموسعة لا تفي بها هذه العجالة.

منهج التحقيق

لتعذر الحصول على النسخة الخطية للكتاب أو صورتها اعتمدنا في هذا التحقيق على الطبعة الأولى الصادرة في النجف الأشرف (مطبعة الآداب في بعض أجزائها وبعضها الآخر في مطبعة القضاء) على اعتبار أنها أوثق نسخة مطبوعة لصدورها في حياة السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ ومراجعته الشخصية لها.

أما عملنا في التحقيق فكان:

١ ـ ضبط متن الكتاب وتصحيح ما به من أغلاط مطبعية أو غيرها مشيرين اليها في هامش حفاظاً على المتن من التلاعب إلا ما كان الخطأ فيه قليلاً وواضحاً وضوحاً قطعياً وفي غير ذلك نشير الى التصحيح في هامش.

٢ ـ ضبط وتشكيل كل الآيات القرآنية الشريفة وتخريج ما لم يتم تخريجه منها.

٣ ـ ضبط متون الروايات وتخريج مصادر الروايات التي لم يشر الى مصادرها السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ في الطبعة الأولى.

٤ ـ ارجاع الأعم الأغلب من الأقوال الفقهية وغير الفقهية الى مصادرها.

ملفتين الى أن هوامش التحقيق جعلت بين معقوفين [...] تمييزاً لها عن هوامش السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ وأن مصادر التحقيق ليست نفس مصادر

السيد المؤلف وان كانت لنفس العنوان لاختلاف الطبعات.

ساعد في إنجاز هذا العمل إخوة عديدون وفي جوانب كثيرة. نشكر لهم جهدهم وإخلاصهم داعين لهم الله - جل جلاله - أن يمن عليهم بالتوفيق في سائر أمورهم بحق أهل بيته عليهم السلام والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه.

هيئة تراث الشهيد الصدر

٢٥/شوال/ ١٤٢٨

المقدمة

هذا الكتاب يتعرض لما وراء الفقه، لا للفقه نفسه. فان للفقه، كسائر العلوم ارتباطات بعلوم عديدة ومعلومات كثيرة، خارجة عن صيغته الأساسية وهذه هي المادة الخام لهذا الكتاب.

وليس الفقه وحده هكذا، بل كل العلوم تقريباً بل تحديداً هكذا. تفترق في بعض الحقول وتلتقي في حقول أخرى، ويكون مورد التقائها أساسياً في أحد العلمين وثانوياً بالنسبة الى العلم الآخر. فعلم الفلك والفيزياء يلتقيان وكذلك الفيزياء والكيمياء وكذلك الطب والصيدلة وكذلك علم النفس وعلم الاجتماع وكذلك الرياضيات بكل تلك العلوم وكذلك الهندسة بعدد من تلك العلوم وهكذا. وكذلك بالنسبة الى العلوم الإنسانية فان المنطق يلتقي بالفلسفة والفلسفة بالعرفان ويلتقي الفقه بالعربية ويلتقي علم الأصول بالمنطق وبالفلسفة ويلتقي علم النحو بعلم اللغة......الى غير ذلك كثير.

وإذا بحثنا في الفلسفة كان تعرضنا للمسائل المنطقية مثلاً أو النحوية جانبياً أو ثانوياً، وإذا بحثنا في الفيزياء كان تعرضنا للفلك أو الكيمياء جانبياً نسبياً وهكذا. إذن فبمقدار ما يتعرض المختصون في علم معين الى حقول ومسائل العلوم الأخرى يكون تعرضهم هذا مما وراء ذلك العلم، يعني كأنه بمنزلة البحث الجانبي أو الثانوي فيه. وهذا لا يقتضي التقليل من أهميته على الإطلاق. وإنما يعني إن لكل علم سيراً معيناً خاصاً به وحقولاً تقليدية تخصه. فان التفت الباحث فيه الى أي جانب أعني أي علم أو ثقافة أخرى كان هذا بمنزلة الخروج عن الصلب الأساسي للبحث في ذلك العلم. ومن هنا أمكن أن نصطلح عليه انه ما وراء ذلك العلم.

وهذا ليس شيئاً ذو أهمية واقعية. وإنما هو مبرر لتسمية هذا الكتاب بالشكل المجازي الملطف.

وعلم الفقه، وهو العلم الذي يتكفل بيان الأحكام في الشريعة الإسلامية، والاستدلال عليها. ويعتبر مسيره الأساس هو ذلك، أعني ذكر المسألة أو الفرض، ثم محاولة الاستدلال عليه بالكتاب والسنة، بما فيها القواعد الفقهية والأصولية، المستنتجة من ذينك المصدرين نفسيهما.

والكتب الاستدلالية في الفقه كثيرة، ليس كتابنا هذا منها، وان صادف أن مارسنا الاستدلال فيه في فصول عديدة، إمعاناً في إيضاح الفكرة، إلا أن الهدف الأساسي منه ليس هو ذلك.

وإنما الهدف الأساسي منه هو التعرض الى ما سميناه ما وراء الفقه، وهي العلوم والمعلومات التي تدخل في عدد من مسائله مما هي ليست فقهية بطبيعتها. وإنما تندرج في علوم أو حقول خارجة عن الفقه. والتي قلنا قبل قليل أنها ـ مجازاً ـ جانبية وثانوية في الفقه، لأنها تتضمن التفاتاً من داخل الفقه أو صلب العلم الى ما هو خارج عنه.

والفقه له ارتباط بهذا المعنى بمعلومات لا تعد ولا تحصى. لا يستطيع هذا الكتاب، ولا ما هو أوسع منه الاحاطة بها، بل قد لا يمكن للطاقة الفردية البشرية ذلك.

وبالرغم من ان فصول الكتاب واضحة في هذا الارتباط، بالفلسفة واللغة والنحو والمنطق والفلك والفيزياء والكيمياء والطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والرياضيات وغيرها من العلوم وكثير من المعلومات العامة التي لا حصر لها.

الا اننا مع ذلك يحسن هنا إيجاز بعض الأمثلة:

أولاً: ارتباط الفقه بالفلك من عدة زوايا منها ضبط الأشهر بحركات القمر وضبط أوقات الصلاة بحركات الشمس.

ثانياً: ارتباط الفقه بالجغرافيا، من زاوية اتجاه القبلة، وموارد أخرى أيضاً.

ثالثاً: ارتباط الفقه باللغة، من زاوية فهم المفردات اللغوية الواردة في الكتاب

والسنة.

رابعاً: ارتباط الفقه بالاقتصاد، من ناحية تعرضه للمعاملات كافة بشكل مفصل ومطول.

خامساً: ارتباط الفقه بالأمور المالية، من حيث مباحث الخمس والزكاة والصرف وتبادل العملات.

سادساً: ارتباط الفقه بالكيمياء، من زاوية تحريم الكحول كشيء رئيسي، وموارد أخرى.

سابعاً: ارتباط الفقه بالرياضيات في موارد عديدة من أوضحها كتاب الإرث في أشكال تقسيم الثروة.

ثامناً: ارتباط الفقه بالمنطق، من زاوية الالتفات الى صحة البراهين والاستدلالات وفسادها هناك، وهو أمر مفروض ضمنا في كثير من الأحيان.

تاسعاً: ارتباط الفقه بالعرفان، من زاوية فهم الطهارة المعنوية والقربة المعنوية المشروطة في العبادات وفهم ما ورد[1] من ان الصلاة معراج المؤمن. الى غير ذلك كثير.

عاشراً: ارتباط الفقه بالنحو من ناحية تشخيص بعض المقاصد المتوقفة على طريقة الإعراب في الكتاب أو السنة.

حادي عشر: ارتباط الفقه بالطب من عدة نواحي، منها ما هو مربوط بالعادة الشهرية وتشخيص الوفاة.

ثاني عشر: ارتباط الفقه بعلم الاجتماع، من عدة زوايا، منها: الاجتهاد والتقليد والقضاء وتحريم الاحتكار وغيرها مما هو مؤثر فعلاً على المجتمعات.

ثالث عشر: ارتباط الفقه بالتفسير، من زاوية آيات الأحكام وهي الآيات المتكفلة لبيان الأحكام الشرعية، وتوجد ارتباطات أخرى بالتفسير أيضاً.

---

[1] [لم نعثر على هذا النص في حدود المصادر الحديثية المتوفرة. لكنه ـ بحسب التتبع ـ دائر على ألسنة العلماء بكثرة خصوصاً المتأخرين وبعضهم ينسبه للمعصومين عليهم السلام. لاحظ ـ مثلاً ـ الكفاية: ص ٢٤، ٢٨، ٢٩].

رابع عشر: ارتباط الفقه بعلم دراية الحديث، من حيث تشخيص المعتبر من غير المعتبر من الروايات وتقسيمها الى صحيح وموثق وحسن وضعيف ومرسل ومرفوع وغير ذلك.

خامس عشر: ارتباط الفقه بالفلسفة يتضح عند الحديث عن السحر أو التنجيم أو الموت وغير ذلك.

واما ارتباطه بالكتاب الكريم نفسه والسنة الشريفة وعلم أصول الفقه، فهو ارتباط عضوي لا ينفك إذ لا فقه من دون هذه الثلاثة على الإطلاق.

الى غير ذلك كثير، مما يتضح كثير منها من فصول هذا الكتاب وقد لا يتضح بعضها أيضاً، كما سنقول الآن.

فان المعلومات (الثانوية) في الفقه عديدة جداً فوق الاحصاء الا ان الذي ينبغي التعرض له في هذا الكتاب هو ما كان له درجة من الأهمية والتوسع والتركيز، اما المعلومات المختصرة التي لا يعدو الحديث عنها عدة أسطر او لا يزيد على صفحة، فهذا مما يصعب التعرض له. لأنه كثير وفي نفس الوقت يسير.

ومهما يكن من أمر فقد أصبحت فصول هذا الكتاب فصول اختيارية حسب ما خطر في الذهن من الاحتياج الى التعرض له. وقد يكون في الفقه أمور أخرى ومعلومات قد تكون أهم مما تم التعرض له الا اننا حاولنا الاستيعاب على أي حال. ولكن الغفلة والنسيان محتملة على كل حال.

وقد تعرضنا على الخصوص للقواعد الفقهية التي يمكن التحدث عنها بشيء من التفصيل. سواء في العبادات كقاعدة الإمكان في الحيض او في المعاملات كالفرق بين الحق والحكم وقاعدة اليد وغيرها لأن هذه القواعد مهملة عن الاندراج في أي علم. فان الفقهاء لا يتعرضون لها لا في علم الأصول ولا في الفقه، باعتبار انها لا تشكل جزءاً من أي منهما ولا دخلاً أساسياً في موضوعاتهما. ومن هنا كان الأنسب بكل تأكيد ان تكون مما وراء الفقه.

ولكن قد تكون القاعدة واضحة فقهياً، بحيث لا يمكن الحديث عنها كثيراً، بل يكفي في اثباتها الكلام القليل. كقاعدة الطهارة او تكون القاعدة أصولية

كاستصحاب العدم الأزلي او قاعدة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين. فقد تركنا التعرض لها في هذا الكتاب. والا لزم التعرض لكل تلك العلوم في هذا الكتاب وانما نتعرض من زاوية ارتباطها بالفقه فقط.

وبالرغم من انه قد يخطر في بال البعض من انه ينبغي تغيير أبواب الفقه وكتابته باسلوب آخر نسبياً. الا اننا سرنا في هذا الكتاب على الطريقة التقليدية، واذا كانت تلك الفكرة صحيحة فهي موكولة الى كتاب آخر يكتبه من يشاء الله تعالى من عباده.

إذن، فهذا الكتاب مقسم كتقسيم كتاب شرائع الاسلام للمحقق الحلي تقريباً، ما لم توجد ضرورة تمت الى موضوع الكتاب بصلة تدعو الى التغيير. وكتاب الشرائع هذا يقسم الفقه الى (كتب). فبدلاً ان يسميها فصولاً او أبواباً يقول: كتاب الطهارة كتاب الصلاة وهكذا الى آخر الفقه ونحن جرينا على هذا.

ونحن فحصنا في كل واحد من هذه الكتب عما يناسب موضوع هذا الكتاب مما هو وراء الفقه، وارتباطاته الخارجية. او المفاهيم الرئيسية التي تحتاج الى تحديد، او القواعد الفقهية. ومن هنا صار الأمر اختيارياً، كما قلنا، اذ ليس للأمر قاعدة معينة يمكن السير عليها. والعصمة لأهلها. فان وجدنا بعد ذلك بعض الموضوعات التي يمكن ان تندرج في موضوع الكتاب أمكن جعلها في طبعة ثانية او في مستدرك له.

وبالنسبة الى بعض الكتب الفقهية نجدها حافلة بهذه الأمور التي تناسب هذا الكتاب، فتتعدد فصول الحديث فيه. وبعضها تقل هذه المعلومات وقد تنعدم. فلا يوجد أحياناً في الكتاب الواحد الا فصل واحد. وقد حاولنا ان لا نجد كتاباً الا ذكرناه ولو بشيء بسيط من العلاقة، حتى يكون كتابنا هذا مستوعباً جهد الامكان لكل كتب الفقه.

وقد عقدنا لكل موضوع فصلاً. غير انه لا يخلو من أهمية للقارئ ان يعرف ارتباط هذا الفصل او ذاك بأي مسألة معينة من مسائل هذا الكتاب من كتب الفقه او ذاك. وهذا في الأعم الأغلب يتضح من عنوان الفصل نفسه وموضعه في كتاب معين

فقهي. اما ما لم يتيسر فيه ذلك، فلم نجد ضرورة للإشارة اليه. لأن ذلك حديث فقهي ليس له بكتابنا هذا مزيد صلة. وفهمه موكول الى من له اطلاع فقهي كاف سلفاً قبل ان يقرأ هذا الكتاب.

ولم تحتج الفصول في داخل أي كتاب من كتب الفقه الى ترقيم بل اكتفينا بالعنوان: ـ فصل ـ فصل لعدة اعتبارات أهمها:

أولاً: عدم ترابط موضوعات الفصول ترابطاً جوهرياً بمعنى كون حديثها عن شيء واحد او يتوقف فهم بعضها على فهم بعض ـ كلاً ـ بل يعتبر كل فصل بحثاً برأسه ليس له الا الارتباط الموضوعي او قل: العنواني بالفصل الآخر وبالكتاب الفقهي الذي هو فيه، وبالفقه على العموم، من دون زيادة على هذا المقدار الا ما ندر.

ثانياً: ان عدداً من كتب الفقه، ليس لها سهم في هذا الكتاب أكثر من فصل واحد، وفي مثل ذلك يكون ترقيمه: الفصل الأول نشازاً: لأنه الفصل الوحيد. وعدم ترقيمه مع وجود الترقيم في غيره نشاز أيضاً... فكان ترك الترقيم على الاطلاق هو الأولى.

واما من حيث لغة الكتاب أعني اقترابها من المصطلحات الفقهية والاسلوب الفقهي وابتعادها عنه. فالشيء الأساسي هو ان الكتاب مسطور لأجل الثقافة الفقهية. ومعناها انه يجب عليه وعلى مؤلفه تبسيط العبارة نسبياً لتصل هذه الثقافة والمعرفة الى أكبر عدد من القراء الكرام. وهذا ما هو ملتزم به فعلاً بشكل عام.

الا اننا في بعض الأحيان، وهي أحيان عديدة، وجدنا من المصلحة التحدث بلغة الفقه تماماً من أجل رد بعض الاستدلالات التي وجدنا بها بعض النقائص او الاشكالات او غير ذلك من الأهداف وقد يستوعب هذا المنهج الفصل كله. وخاصة عند الحديث عن القواعد الفقهية، كقاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ او قاعدة الامكان في الحيض او قاعدة اليد وغيرها، وعندئذ يحتاج القارئ الى ثقافة فقهية مسبقة أكثر مما يحتاجه في المستوى العام للكتاب. بل قد يحتاج أحياناً الى فهم كاف لعلم الأصول ليعرف معنى الاستصحاب والاطلاق والتقييد والترتب وغيرها كثير.

ومهما يكن من أمر فقد أشرنا خلال مطاوى هذه المقدمة، ان التصدي لمجموع الموضوعات المخططة لهذا الكتاب أكثر وأكبر من القدرة البشرية الفردية. ولكن هذا لا يعني الترك بعد امكان كثير من تلك الموضوعات بعون الله سبحانه.

ومن هنا كان الأمر، بالاضافة الى كونه متعباً ومطولاً، في البحث عن مصادره وغير ذلك، كان أيضاً محدوداً بالقدرة الفردية حيث لا يوجد معاون وكفيل الا الله عز وجل.... وأكرم به كفيلاً ووكيلاً. ونقطة القوة في ذلك هو انه سيكون سبباً لعذر المؤلف ان وجد في الكتاب خطأً في بعض المعلومات الخارجية عن الفقه. وسابقاً قال الشاعر[1]:

على المرء أن يسعى بمقدار جهده وليس عليه أن يكون موفقاً

وقد وجدنا ان بعض الأمور منعدمة المصادر تماماً ويحضرني له مثالاً هو الحديث عن كيفية الليل والنهار في الدائرتين القطبيتين. وبعض الأمور مما لا تتعرض له المصادر بالاستيفاء الذي نتوقعه ونحتاجه، وبعض المصادر فيها كلام كثير خارج عن الصدد. وهكذا.

ومن هنا كان اللازم بذل الجهد من جميع الجهات، عسى الله ان يتدارك هذا الضعيف الذليل بقدرته وعزته، ويتقبل عمله باحسن القبول انه ولي كل توفيق.

ولنا في نهاية هذه المقدمة الملاحظة باختصار بعدة أمور:

الأمر الأول: ان هذه البحوث مما تقل فيها المصادر لدى المؤلف. ومن هذه الناحية فقد يرى القارئ الكريم ان عدداً من الآيات او الأخبار او الأقوال لم يتم التحويل على مصدره في الهامش اكتفاء بالوثاقة الشخصية، كما كان عليه ديدن المؤلفين في العصور السابقة ـ وهو أمر مشروع في ذاته، وقد اتبعناه أحياناً لقلة المصادر.

الأمر الثاني: اتضح مما سبق ان هذا الكتاب ليس فقهياً بالمباشرة، لأنه استهدف الأمور الأخرى التي تعتبر مما وراء الفقه ومعه لم يكن من الضروري التعمق بالبحث الفقهي الاستدلالي - بل يكفي اعطاء صورة مبسطة عنه للقارئ. فان

---

[1] [الغدير للعلامة الأميني: ج ٧. ص ٣٥].

هـذا البحـث لم يكتـب للاسـتدلال ولا للمـستدلين ليخطـر في ذهـن القـارئ قلـة الاستدلال او ضحالته أحياناً. بعد ان علمنا ان هدف الكتاب ليس هو ذلك.

الأمر الثالث: ان اسلوب الكتاب مبني على إيضاح الأفكار للقارئ ولو ضمناً، لا بالمباشرة على وجه الخصوص بل قد يكون بالمباشرة. كما لو كان الحديث تحت عنوان معين يبحثه من أهم جوانبه ــ فيكون حديثاً عن العنوان مباشرة. وقد يكون الحديث عن الشيء ضمنياً او عرضياً. ومع ذلك فهو يعطي بعض الإيضاح. وهذا يكفي في نظر المؤلف، بحيث يخرج القارئ بحصيلة كافية عن هذا المفهوم او هذا الحكم الفقهي او ذاك من خلال مجموع الفصل.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على خير خلقه وأشرف أنبيائه وآله الطيبين الطاهرين.

محمد الصدر

عيد الأضحى ١٤٠٩ هـ

كتاب
الاجتهاد والتقليد

فصل
في الاجتهاد

الاجتهاد هو بذل الجهد. وقد ورد الجهد في اللغة بفتح الجيم وضمها، وقد ذكروا له عدة معان[1]:

١ ـ الطاقة.

٢ ـ ما جهد الإنسان من مرض او أمر شاق فهو مجهود.

٣ ـ الغاية.

وعن ابن الأثير انه بالفتح المشقة وقيل المبالغة والغاية وبالضم الوسع والطاقة. وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة. فاما في المشقة والغاية فالفتح لا غير.

وقال الأزهري: الجهد (بالفتح) بلوغك الأمر الذي لا تألوا على الجهد فيه. وقال ابن السكيت، الجهد الغاية. قال الفراء: بلغت به الجهد أي الغاية. وجهد الرجل في كذا أي جد فيه وبالغ.

والجهد (بالضم) الشيء القليل يعيش به المقل على جهد العيش. ومن التنزيل العزيز: **وَالَّذِينَ لا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُم**... على هذا المعنى. وقال الفراء: الجهد في هذه الآية الطاقة.

وقالوا أيضاً في اللغة عن الاجتهاد[2]: هو افتعال من الجهد والطاقة والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس الى الكتاب والسنة. ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب او سنة.

---

[1] [لسان العرب لابن منظور: ج ٣. ص ١٣٣] .

[2] [المصدر: ص ١٣٥].

وجاهد العدو مجاهدة وجهاداً: قاتله. والجهاد محاربة الاعداء وهو المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول او فعل.

هذا قول اللغويين. ولا بد من الالماع:

أولاً: انه يلزم من كثير من تعاريفهم في هذا المحل وغيره الدور، لوضوح اخذهم اللفظ المعَرف في اللفظ المعْرف. فيقال عندئذ ان الفرد اما ان يكون عالماً بالمعنى قبل هذا التعريف أو لا فان كان عالماً به استغنى عن التعريف، وان لم يكن عالماً به ـ كما هو المفروض ـ لم يفد شيئاً جديداً لتكرر المفهوم نفسه في التعريف كما يقول الشاعر[1]:

وفسر الماء بعد الجهد بالماء

وهذا الإشكال لا مناص منه من الناحية المنطقية. الا ان الذي يهون الخطب ان اللغويين لا يتكلمون بلغة المنطق لايجاد الحد والرسم وانما لمجرد التفهيم وهو حاصل.

وبتعبير أدق: انهم يحولون القارئ على مفهوم ارتكازي عقلي، موجود لديه سلفاً ناشئ من الارتكازات والاستعمالات اللغوية... كل ما في الأمر ان اللغوي وظيفته هو الالفات اليه وتذكير القارئ به. حتى وان كان بالطريقة الخاطئة منطقياً.

ومعه فاللازم هو الرجوع الى الوجدان اللغوي لنجد ان أي المعاني هي التي أشار اليها اللغويون في محل كلامنا الحالي.

لا شك ان ما أعطوه من معان للجهد مختلفة اختلافاً واضحاً، لأن بين بذل الطاقة والوسع من ناحية وبين بلوغ الغاية من ناحية أخرى. عموماً وخصوصاً من وجه. لأن بذل الطاقة قد يحصل حتى من دون حصول الغاية، كما ان الغاية قد تحصل بدون بذل أقصى الطاقة. كما ان بذل الطاقة قد يحصّل الغاية.

---

[1] [الشاعر: ابن الرومي علي بن عباس بن جريج الرومي ٢٢١ هـ ـ ٢٨٣ هـ. شاعر كبير من طبقة بشار والمتنبي. رومي الأصل كان جده من موالي بني العباس. ولد ونشأ في بغداد. ومات فيها مسموماً. قيل: دس له السم القاسم بن عبدالله وزير المعتضد. قال:

وشاعر قد أوقد الطبعُ الذكاءَ به   فكاد يحرقه من فرط إذكاء

أقـــام يجهـد أياماً قـريـحته   وفسر الماء بعد الجهد بالماء

انظر ترجمته في الغدير ج ٣. ص ٢٩ وما بعدها. تاريخ بغداد: ج ١٢. ص ٢٣ وما بعدها].

الا ان الذي يبدو للنظر هو: ان المفهوم الارتكازي المشار اليه لغوياً هو مرور الفرد بشيء من الصعوبة. وهذه الصعوبة قد تكون اختيارية وقد لا تكون. كما انها قد تكون بالغة الى حد الغاية وقد لا تكون.

فالجهد غير الاختياري هو الناشئ من الفقر او المرض، والمهم وجود الصعوبة من هذه الناحية سواء كانت قد بلغت أقصى الغاية ام لا.

وهذا واضح في الارتكازات اللغوية، وان كان على خلاف نص اللغويين سابقاً لوضوح: اننا نقول: جهده المرض، سواء كان اجهاداً عالياً جداً او اجهاداً قليلاً.

والجهد الاختياري: هو بذل القول والعمل للحصول على غاية معينة مطلوبة ونريد من الغاية: الهدف او العلة الغائية. وان كان من المحتمل من كلام اللغويين انهم يريدون بذل أقصى الجهد سواء حصل المطلوب ام لا.

وهذا الجهد الاختياري، يكون المهم في صدقه هو اهتمام الفرد وتكريسه العمل سواء حصل على غايته ام لا. وانما سميت الغاية جهداً لأنها لا تكون عادة الا بممارسة المجهود، لوضوح ان الحصول على الغاية قد يكون خارجاً عن قدرة الإنسان واختياره كما قال الشاعر:

على المرء ان يسعى بمقدار جهده وليس عليه ان يكون موفقا

والغاية ان حصلت بمجهود، صدق عليها هذا المفهوم اللغوي: الجهد. واما ان حصلت بدونه فمن غير الواضح صدقه بطبيعة الحال. ومن الواضح: ان بذل الطاقة يكون في سبيل غايات عديدة غير قابلة للحصر. فالتاجر يبذل المجهود للربح والمريض يبذل المجهود للشفاء والعالم يبذل المجهود لفهم العلوم المعمقة. وهكذا.

ومن ذلك: ان العدو يبذل جهده وطاقته في سبيل السيطرة على عدوه في القتال ومن هنا جاء مفهوم الجهاد في الاسلام وهو الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى. الا ان الصحيح لغوياً، ان هذا المفهوم أوسع من ذلك. لأن الوسع والطاقة التي يبذلها عدو الاسلام أيضاً مصداق للمفهوم اللغوي بلا شك. ومن هنا جاء

بالدعاء[1]: **اللهم العن العصابة التي جاهدت الحسين عليه السلام.**

وينبغي الالماع هنا أيضاً: الى ان ما يراه البعض من ان مفهوم الاجتهاد قد يعطي بذل الرأي الشخصي خاصة دون الاعتماد على مبادئ وقواعد محددة...ليس بصحيح اطلاقاً[2]. وقد سمعنا نص اللغويين على خلافه وقد شجبه ونفاه المشهور من علماء الاسلام.

من كل ذلك، يمكننا ان ندخل الى تحديد مفهوم الاجتهاد كما فهمه فقهاؤنا. وقد وجد له في كلماتهم عدة تعاريف تصب في اتجاهين رئيسين[3]:

أحدهما: تعريفه: بان الاجتهاد: هو بذل الوسع والطاقة في تحصيل الأحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية...التي هي الكتاب والسنة.

ثانيهما: تعريفه: بانه الملكة العقلية الحاصلة لدى الإنسان التي بها يمكنه تحصيل الأحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية.

فالاتجاه في التعريف الأول يتضمن العمل على استنتاج الأحكام فكل مسألة عمل الفرد على استنتاج حكمها فقد اجتهد فيها. وهذا هو الاقرب الى المفهوم اللغوي الذي عرفناه، وهو الذي يراه سيدنا الأستاذ دام ظله[4].

والاتجاه في التعريف الثاني: يتضمن الجانب الداخلي العقلي للفرد. فان كانت الملكة حاصلة له فهو مجتهد والا فلا. والمراد بالملكة عادة تلك الصفة النفسية غير القابلة للزوال عادة والتي تكون مصدرا وسبباً لعدد من تصرفات الفرد واستنتاجاته. فالفرد قد يحلم عند الغضب مرة او عدة مرات. ولكنه اذا كان معتاداً على ذلك قيل: ان لديه ملكة الحلم نظراً الى انه من الصعب زوال هذه الصفة عنه في

---

[1] [مفاتيح الجنان: زيارة الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء].

[2] [انظرحصر الاجتهاد لاغا بزرك الطهراني: ص ١٢].

[3] [انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى. كتاب الاجتهاد والتقليد تقريرات أبحاث المحقق الخوئي للشيخ الغروي: ص ٢١ - ٢٢].

[4] هو آية الله العظمى السيد ابو القاسم الموسوي الخوئي دام ظله.....كما هو المستفاد من بعض كتبه الفقهية.(كتب النص في حياته (قده)).

مستقبل عمره......وهكذا.

ونقطة القوة الرئيسية في الاتجاه الأول هو موافقته لاقوال اللغويين. الا اننا في الفقه لا نريد التعرف على أي فرد بذل وسعه في معرفة الأحكام الشرعية، بل الفرد الذي يجوز تقليده بالنسبة الى سائر الناس هو الذي يكون قوله حجة شرعية بين الله سبحانه وبين عباده ويمكنه ان يتخذ منصب القضاء ونحو ذلك.

فاننا ان أردنا مجرد بذل الوسع والطاقة أمكن الإشكال من عدة نواحي:

أولاً: ان الفرد بمجرد بدئه بالحصول على العلوم الدينية التي تؤهله أخيراً للتعرف على الأحكام، هو فعلاً باذل وسعه وطاقته في سبيل هذه الغاية وان كان مبتدئاً، فهو مجتهد بهذا المعنى.

الثاني: ان أي فرد اعتيادي متشرع يمكنه ان يستنتج بعض الأحكام في بعض المسائل الفقهية الواضحة. فهو يبذل وسعه في الكتاب والسنة ويستنتج الحكم. وقد يكون حكمه صحيحاً فعلاً ومطابقاً للواقع او للحجة فهو مجتهد بهذا المعنى وان كان متجزياً.

الثالث: اننا اذا أخذنا بالمفهوم اللغوي للاجتهاد، أي بذل الوسع والطاقة، لم يكن من الضروري بل لم يكن من الممكن، اضافة القيد الآخر، وهو كونه من الأدلة التفصيلية. فان مصدر هذا القيد لا يكون واضحاً، فانه ان كان مصدره كلام اللغويين فهو مرفوض أولاً، وليس كلامهم بحجة في مثل هذا الأمر الفقهي.

وان كان مصدره الاجماع ونحوه، فالقدر المتيقن منه هو اجزاء العمل على الحكم المستنتج عن طريق حجة. ومن المعلوم ان القطع والاطمئنان حجة عقلاً وعقلائياً. فان حصل ذلك من غير الأدلة الاعتيادية بعد بذل الوسع، كان اجتهاداً أيضاً.

ومن المعلوم ان السيد الأستاذ لا يرى جواز تقليد أي فرد ممن يندرج في هذه الاشكالات الثلاث، ما لم يكن متعمقاً ومتبحراً في كل الفقه......الذي هو معنى الملكة، فقد رجعنا الى الاتجاه الثاني.

وهذا الاتجاه الثاني هو المشهور جداً بين العلماء، بل أخذوه بنحو مسلم

الصحة، الا القليل منهم. وهذه الشهرة ان حصلت الاطمئنان بمعناه كانت هي الحجة.

ويدل عليه أيضاً عدد من النصوص:

منها رواية عمر بن حنظلة[١] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما...... الى ان قال: فان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما**...... الحديث.

وفي رواية أخرى لعمر بن حنظلة[٢] ومنها قول أبي عبد الله عليه السلام: **ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً. فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله**.... لحديث.

وفي رواية أبي خديجة[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيها: **اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا. فاني قد جعلته عليكم قاضياً. واياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً الى السلطان الجائر.**

وفي رواية عن محمد بن عثمان العمري[٤] يقول فيها: **فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: اما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك.....الى أن قال: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.**

وفي رواية عن عبد المؤمن الأنصاري[٥] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **ان قوماً يروون ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتي رحمة. فقال: صدقوا: فقلت: ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب، قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، انما أراد قول**

---

[١] الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ٩. الحديث ١.

[٢] المصدر: الباب ١١. الحديث ١.

[٣] المصدر: الحديث ٦.

[٤] المصدر: الحديث ٩.

[٥] المصدر:الحديث ١٠.

الله عز وجل[1]: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. فأمرهم ان ينفروا الى رسول الله فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم. انما أراد الاختلاف في البلدان لا اختلافاً في دين الله انما الدين واحد.

الى غير ذلك من النصوص.

حيث ورد فيها عدة عناوين: منها: رواة الحديث. ومنها: الفقيه. ومنها: الناظر في الحلال والحرام. ومنها: من عرف الأحكام. ومنها: من تعلم عند الرسول ﷺ.

فان حصل للفرد شيء من هذه العناوين صلح الفرد ان يكون قوله حجة بين الله عز وجل وعباده. وصلح قاضياً وحاكماً ومعلماً وكان الرد عليه حراماً لأنه مثل الرد على الله وهو على حد الشرك بالله.

ومن الممكن الفهم بوضوح: من الفقيه، والعارف بالأحكام... من حصلت له الملكة، لأنه لا يكون الفرد كذلك الا بذلك. ومن الواضح ان مجرد الممارسة لاستنتاج الحكم الشرعي على نطاق ضيق لا يجعل من الفرد مصداقاً للفقيه والعارف. واما الممارسة الموسعة فهي مقارنة مع وجود الملكة عادة.

ومن هذه النصوص نعرف ان لفظ الاجتهاد لم يرد في الكتاب والسنة كصفة للفرد الذي يكون قوله حجة. وانما الوارد فيها ما عرفناه قبل قليل. فان لم يكن الاجتهاد موجوداً في النصوص الشرعية الأصلية، وانما هو مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء، اذن فلا حاجة الى الاهتمام بتعريفه ومعرفته وترتيب الأمور عليه.

نعم: هو اصطلاح فقهي جدير بالاحترام لوجوده في كلمات الفقهاء في مختلف الأجيال بل وفي مختلف المذاهب الاسلامية. الأمر الذي قد يشكل لنا اجماعاً على وجوب تقليد المجتهد والرجوع اليه وعدم جواز الرجوع الى غيره.

الا ان القدر المتيقن من هذا الاجماع ليس أكثر من المفاهيم الواردة في النصوص التي سمعناها قبل قليل، ولا دليل على حجيته أكثر من ذلك.

وحيث ان مفهوم الملكة العقلية لم يؤخذ في هذه النصوص اذن فقد يبدو ان

---

[1] [سورة التوبة: الآية ١٢٢].

الفرد قد يصبح قوله حجة شرعية بدونها.

كما ان بذل الوسع في الاستنباط الوارد في التعريف الأول لم يوجد في النصوص، اذن فقد يبدو انه لا حاجة اليه.

الا ان الصحيح ليس هو ذلك لما عرفناه من ان الفرد لا يكون عادة فقيهاً ولا عارفاً بالأحكام بشكل متكامل إلا اذا حصلت له الملكة كما ان المفهوم من قوله: نظر في أحكامنا وعرف حلالنا وحرامنا، انه بذل وسعه في ذلك، وليس مجرد المرور العابر.

اذن ينتج من ذلك ان المهم اجتماع كلا التعريفين ليكون قول الفرد حجة أمام الله عز وجل. فانه بالرغم من ان بين التعريفين نسبة العموم من وجه لأن الملكة قد تحصل للفرد من دون ان يكون ناظراً للأحكام. كما قد يكون ناظراً فيها من دون ملكة. كما يمكن ان يكون ذا ملكة وناظراً في الأحكام في الوقت نفسه.

والقدر المتيقن في جواز التقليد وحجية القول هو الأخير. واما من حصلت له الملكة من دون ان يمارس النظر في الأحكام فيجوز تقليده نظرياً لأنه فقيه وعارف، ولكن ليس له قول معين ليمكن تقليده الا بعد النظر والاستنتاج للأحكام.

واما من نظر في الأحكام من دون ملكة، فان كان على نطاق ضيق وبدون خبرة مسبقة، فقوله ليس بحجة. لأنه ليس بفقيه ولا عارف. وان كان النظر على نطاق واسع، فهذا ملازم عادة مع صدق الفقيه والعارف فيترتب عليه الحكم بالحجية.

بقي من متفرعات الاجتهاد أمران رئيسيان، هما: التجزي والأعلمية، يحسن أن نحمل فيما يلي من كل منهما فكرة مختصرة وواضحة.

التجزي في الاجتهاد

وقد وقع الحديث فيه بين الفقهاء من ناحيتين:

الأولى: في امكان التجزي، او وجود المجتهد المتجزي. فقد لا يكون المجتهد الا مجتهداً مطلقاً ويستحيل ان يكون متجزياً.

الثانية: في جواز تقليد المتجزي، والرجوع اليه في الأحكام. على تقدير امكانه ووجوده.

والناحية الثانية جانب فقهي خالص خارج عن موضوع هذا الكتاب، وانما المهم هنا هو اعطاء معنى التجزي ثم الحديث عن الناحية الأولى.

ويعنون بالتجزي ما اذا كان الفرد المجتهد مستطيعاً لاستنتاج او استنباط بعض الأحكام الشرعية من مداركها الأصلية، دون بعض كما لو كان يستطيع ان يستنتج أحكام الصلاة دون أحكام الصوم مثلاً.

وفي مقابله المجتهد المطلق الذي يستطيع ان ينظر ويستنتج من المدارك الأصلية كل أحكام الفقه في كل أبوابه وبكل مستوياته.

واما الحديث عن امكان التجزي، فهذا مربوط الى حد ما بالتعريفين الرئيسين اللذين عرفناهما للاجتهاد.

والقول بالاستحالة ينبع من التعريف الثاني الذي يرى الاجتهاد ملكة عقلية، فقد يقال: ان الملكة يستحيل ان تتجزء، بل هي اما موجودة او مفقودة. ولا معنى لأن توجد متجزئة.

الا ان هذا غير صحيح لعدة أمور، اهمها اشكالان:

الأول: ان مسائل الفقه تختلف في سهولة الاستنتاج وصعوبته وفي المقدمات التي نحتاج اليها من حيث كميتها وكيفيتها، وليست هذه المسائل سواء او متشابهة على الاطلاق.

ومن الواضح انه من الممكن ان توجد للفرد خبرة كافية وملكة في الاستنتاج السهل ولا يكون له ملكة في الاستنتاجات الصعبة.

فهذا ليس ان الملكة قد وجدت متجزئة، وانما ملكة الاستنباط الفقهي، كسائر ملكات الإنسان قابلة للوجود أولاً والنمو والتكامل ثانياً بما فيها ملكاته الجسدية والعقلية والنفسية وغيرها. ومثل هذا المجتهد الذي نتحدث عنه قد وجدت ملكته الفقهية في السهل من الاستنتاجات ولم تتكامل بعد لتكون شاملة لكل الفقه.

ولا حاجة لنا الى ان ننظر الى الفقه ككل لنقول: ان الملكة اما ان تكون

موجودة فيه او لا تكون. بل من الناحية النظرية او الفلسفية فان لكل مسألة في الفقه او مجموعة من المسائل ملكة تخصها. اعتبر في ذلك بالملكات الجسدية فقد يكون الفرد قادراً على رفع الأثقال وغير قادر على الركض السريع. ومثل هذا المجتهد قد وجدت له الملكات بالنسبة الى بعض المسائل دون بعض.

الاشكال الثاني: ان الأفراد يختلفون تماماً في الاطلاع على أمور الحياة، ومنها ما يرجع الى مقدمات الاستنتاج الفقهي وما يتوقف عليه في علم الأصول واللغة والفلسفة والمنطق والرياضيات وغير ذلك. فقد يكون قوياً في بعض هذه العلوم ضعيفاً في بعضها.

الأمر الذي يترتب عليه. ان يكون استنتاجه تحت طرف ما هو ضعيف به من المقدمات، ضعيفاً نسبياً بطبيعة الحال، او لعله غير قادر عليه على الاطلاق. فيكون مجتهداً متجزياً.

والفرق بين الاشكال الأول والثاني: ان النظر في الأول الى السهولة النوعية في المقدمات بحيث يستطيع ان يفهمهما الفكر الاعتيادي ام لا. والنظر في الثاني الى جنس المقدمات الدخيلة، فقد لا يكون الفرد مطلعاً على بعض المقدمات وان كانت سهلة في المنطق او الرياضيات مثلاً......او ليس له استنتاج محدد في مسائل علم الأصول.

هذا كله، بناء على ان يكون الاجتهاد من نوع الملكة. وقد عرفنا امكان التجزي فيه.

واذا امكن التجزي هنا كان في الاتجاه الآخر أولى بالامكان. ذلك الاتجاه الذي يقول: ان الاجتهاد انما هو مجرد ممارسة للاستنتاج وليس هو بملكة.

لكن يمكن تقريب الاستحالة حتى بناء على هذا الاتجاه. بأن يقال: ان معنى التجزي هنا هو كون الفرد ناظراً في بعض المسائل دون بعض. وقد عرفنا ان مثل هذا الفرد لا يكون له الخبرة الكافية التي تجعل منه فقيهاً وعارفاً بالأحكام لكي يكون قوله حجة، وجائز التقليد.

والنظر التام في مسائل الفقه هو الذي يجعل من الفرد فقيهاً عارفاً. اذن،

فالنظر الناقص خارج عن موضوع أدلة الحجية، او قل ان الاجتهاد عندئذ غير موجود.

الا ان هذا الكلام غير وارد، لأننا اذا أعرضنا عن حكاية الملكة، فلا أقل من الاعتراف بكون الإنسان خبيراً او فقيهاً او عارفاً وهذه الصفة لا تحصل بممارسة الاستنتاج من دون اطلاع على المقدمات، بل بالعكس فانها تحصل بالاطلاع على المقدمات ولو من دون ممارسة الاستنتاج، كما هو المجرب في كثير من الأفراد.

فان كان خبيراً وفقيهاً، لمجرد التدقيق في المقدمات، كان مجتهداً وقوله حجة، وان لم ينظر في أي مسألة فقهية على الاطلاق، فضلاً عما اذا نظر في بعضها.

نعم، لو أراد ان يكون الخبرة من ممارسة الاستنتاج، فهذه طريقة خاطئة في تكوين الخبرة، ولا يكون الفرد فقيها بمجرد هذه الممارسة، بل قد لا يكون كذلك حتى لو مارس المرور على كل المسائل الفقهية......لفرض عدم تدقيقه في المقدمات.

اذن، فتقسيم الاجتهاد الى المتجزي والمطلق من حيث مجرد الممارسة لا معنى له فقهيا، ولو تنزلنا وقبلناه، لم نقل باستحالته.

الأعلمية في الاجتهاد:

ويراد بها ان يكون واحد ممن اتصف بالاجتهاد المطلق او أكثر يتصف بدقة في النظر وسداد في الرأي وسعة في الاطلاع أكثر من غيره.

ونحن هنا لا مجال للدخول في حكم وجوب تقليد الأعلم بنحو الفتوى او الاحتياط او عدم وجوبه، فان هذا وتفريعاته موكول الى الفقه نفسه، وانما ينبغي الحديث هنا عن أمرين:

الأول: في كيفية تحقق الأعلم. بمعنى ان الفرد بأي شيء يجب ان يكون متفوقاً، ليكون هو الأعلم.

الثاني: في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الأعلم.

الأمر الأول: لا يخفى ان المسائل الفقهية نفسها ومقدماتها التي تتوقف عليها عديدة. لا تكاد تقع تحت الحصر. من أهمها على سبيل المثال:

١ ـ علم الرجال الذي يتحدث عن حال الرواة.

٢ ـ علم الأصول مباحث الالفاظ.

٣ ـ علم الأصول مباحث الأصول العملية.

٤ ـ الفهم العرفي والسيرة العقلائية.

٥ ـ تفسير بعض الآيات القرآنية، أعني آيات الأحكام.

ومن الواضح ان الأفراد يختلفون في استيعابهم ودقتهم في فهم أمثال هذه الأمور: فلربما يكون أحدهم أذكى وأدق وأسلط في بعض هذه الأمور ويكون الآخر متميزاً في البعض الآخر. ومعه فكيف يتعين الأعلم؟

وجواب ذلك على أحد مستويين:

المستوى الأول: ان يكون أحد الفقهاء هو المتميز في كل الأمور او الأعم الأغلب فيها، بحيث لا يساويه الآخرون بكل تأكيد. ومعه يكون من الواضح كونه مصداقاً للأعلم.

المستوى الثاني: ان ننظر الى المقدمات التي يتوقف عليها الاستنتاج الفقهي أكثر من غيرها. وهو بشكل أساسي يتعين في علم الأصول، فانه باب عظيم للعمق والدقة. بخلاف علم الرجال وغيره فانه مهما كان عميقاً لم يبلغ ذلك المستوى بأي حال.

اذن، فمن الواضح القول ان من كان هو الأعمق والأدق في علم الأصول او في المهم من أبوابه او في الأغلب منها. هو الذي يتعين للأعلمية دون غيره.

وقد يستشكل: انه ينبغي ان يكون المدار في صفة الأعلم، هو الفهم العرفي، فكلما كان الفرد المجتهد، ألطف ذوقاً وأشد عرفية في فهم ألفاظ الكتاب والسنة من ناحية وقوانين السوق الممكن تطبيقها على الفقه، وهو المسمى بالسيرة العقلائية، من ناحية أخرى فهذا هو الأحق بصفة الأعلمية.

واما التعمق في المطالب العقلية من أصولية ومنطقية وغيرها، فانها قد تورث

اعوجاج السليقة العرفية وصعوبة الفهم اللطيف السلس من ألفاظ الكتاب والسنة. فكيف تكون هذه الصفة هي المدار في الأعلمية.

وجواب ذلك، ان بين صفة التعمق العقلي وصفة الفهم العرفي عموماً من وجه بحسب المصداق. اذ قد يكون الفرد المجتهد متصفاً بكلا الصفتين، كما قد يكون متصفاً باحداهما دون الأخرى.

ومن غير الممكن القول: بتعذر الجمع بين الصفتين لأن احداهما قد تؤثر في فساد الأخرى.

لأن هذا الفساد أمر قد يحصل. الا انه يدل على درجة متدنية من العلم والتحقيق. واما اذا كان الفرد محققاً متكاملاً، فأحرى به ان يفهم هذه الجهة وان يتجنب الفهم العقلي المضر بالسهولة.

ومن الواضح ان الفرد ان كان متصفاً بكلا هاتين الصفتين على معنى عدم اضرار احداهما بالأخرى فهو المطلوب، والا لم يكن متصفاً بهما بالشكل المتكامل. مثل هذا الفرد هو الذي يتعين للأعلمية، بازاء المتصف باحدى الصفتين دون الأخرى.

واما اذا دار الأمر بينهما، يعني بين فردين احدهما يتصف بهذه والآخر بالأخرى...فالأمر لا شك يكون لصالح من له الدقة العقلية لأنها من[1] الأعمق والأوسع باضعاف مضاعفة من مجرد الفهم العرفي والاعتماد على السيرة العقلائية، كما هو واضح لمن مارس هذين الحقلين من حقول المعرفة الإنسانية.

الأمر الثاني: في الحديث عن الأعلمية.

في الحكمة المعلومة لنا من الحكم بوجوب تقليد الاعلم، لو افتينا به كما هو الصحيح، ولو عن طريق الاحتياط الوجوبي.

وحاصل الفكرة: هو التثبت من الايصال الى معرفة الحكم الشرعي الى أكبر مقدار ممكن.

---

[1] [لعل (من) هنا زائدة].

فان الشارع[1] الاسلامي المقدس:

بعد ان علم وجود الأجيال المتأخرة من المسلمين، والمقطوعة عن مصدر الوحي النبوي وعن مواجهة الأئمة المعصومين عليهم السلام. سن لهم الطرق والقواعد التي توصلهم الى معرفة الحكم الشرعي، وهي التي يتكفل علم أصول الفقه ببيانها.

وهذه القواعد قد توصل الفرد الى الحكم بشكل قطعي وقد توصله بشكل ظني وقد توصله الى الحكم الظاهري المجعول في حال الشك. وهو في كل هذه الأحوال يعلم باليقين انه معذور باتباع ما أوصلته اليه الطرق والقواعد من أحكام، وعمله مجزء ومفرغ للذمة ان شاء الله تعالى.

وعمل الشارع في جعل هذه الطرق يشبه الى حد بعيد ما عليه الأفراد في المجتمع من التعويل في تصديق الوقائع على الثقات وعلى المتواتر من الأخبار. فان لم يكن[2] له ذلك أمكنه تجنب الورطات بعمل معين صالح على أي تقدير الذي هو معنى الاحتياط.

ومن الواضح انه كلما كان ثبوت الخبر أوكد وأوثق كان أوضح في الذهن وأقر في القلب. فكذلك فان إخبار المجتهد الأعلم عن الحكم الشرعي يكون أوضح في الذهن وأقر في القلب، وأكثر ايصالاً الى الواقع وأكثر تجنبا لمزالق الطريق، وأوفق بالاحتياط.

فاذا دار الأمر بين خبر قيمته ٨٥ بالمئة وخبر قيمته ٩٥ بالمئة مثلاً.....الذي هو معنى إخبار غير الأعلم مع إخبار الأعلم، كان الترجيح للخبر الأرجح طبعاً. وخاصة في المجال الذي يكون بالغ الأهمية وهو علاقة العبد بربه وفراغ ذمته من تبعات التكاليف أمامه سبحانه وتعالى.

اذن فالحكمة التي ندركها من وجوب تقليد الأعلم هي تلك.

---

[1] مأخوذ من قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ﴾ [سورة الشورى: الآية١٣]. يعني من الأحكام واسم الفاعل منه: شارع أي مشرع ومقنن.

[2] [لعل الأرجح هنا كلمة (يمكن) بدل (يكن)].

فصل
في التقليد

التقليد اصطلاح آخر مقابل للاجتهاد في ألسنة الفقهاء، وهو مأخوذ من الناحية اللغوية من أحد منشأين:

المنشأ الأول: ان التقليد مأخوذ من قلد. على معنى شابهه في الصوت او الفعل كتقليد القرد والببغاء للإنسان ومحل المشابهة هو ان الفرد الاعتيادي يقلد المجتهد في أفعاله فيصلي كما يصلي، ويصوم كما يصوم، يعني في جميع الفتاوى والتفاصيل.

او انه يقلد المجتهد في أقواله. لا بمعنى انه يكررها كالببغاء، بل بمعنى انه يطبقها على حياته، بعد ان يعرف الحكم الشرعي منها، وهذا المعنى وان كان أبعد في المجازية الا انه أنسب من السابق لأن التقليد في الأفعال، خاص بما أتى به المجتهد من تكاليف، دون ما لم يأت به لوجود الفروق العديدة عادة بين المجتهد والمقلد كأحكام المرأة والرجل مثلاً.

المنشأ الثاني: ان التقليد مأخوذ من قلد اذا جعل في عنقه قلادة. على معنى ان المقلد يجعل مسؤولية عمله كالقلادة في عنق المجتهد، الذي هو بدوره يتكفل أمام الله سبحانه صحة او بطلان ما قاله من أحكام وما أفتاه من فتاوى.

والوضع في الرقبة، بالمعنى المعنوي، معنى عرفي سائر بين الناس، وغير مستغرب. وهو يعبر عن الذمة او المسؤولية فقد يكون الفرد في رقبته دين او الحفاظ على مال معين كالأمانة، او الاتيان بفعل معين كاحترام الأب او المعلم.

ومهما يكن من المنشأين فكلاهما صحيح وقابل للانطباق ولا حاجة الى الدخول في تفاصيل مناقشتهما.

وكما عرفنا ان الاجتهاد في اصطلاح الفقهاء احتوى على منحيين في الفهم أحدهما: عملي وهو ممارسة الاستنباط والآخر نفسي وهو الملكة التي تتضمن القدرة على تلك الممارسة.

فكذلك التقليد، يحتوي على منحيين من هذا القبيل:

أحدهما: عملي وهو تطبيق فتاوى المجتهد، فكلما عمل الفرد وطبق منها، فقد قلده فيها، واما ما لم يطبق فلم يقلد فيه.

ثانيهما: نظري. وهو النية او العزم على الرجوع الى مجتهد معين، حتى وان لم يطبق شيئاً من فتاواه بعد.

وبالرغم[1]ان المنحى النفسي او العقلي في الاجتهاد كان هو الأرجح، الا ان المنحى العملي في التقليد هو الأرجح، ومن هنا لم يكن الاجتهاد والتقليد معنيين متقابلين تماماً. على انه لا فائدة عملية من تسجيل تقابلهما التام.

اما المنحى العملي في التقليد، فينطبق عليه كلا المنشأين السابقين لمعناه. اما المنشأ الأول فواضح الانطباق لأنه عملي بدوره. واما المنشأ الثاني، فلان تطبيق حكم المجتهد عملياً يعني ضمناً جعل مسؤولية هذا العمل في ذمته.

وهذا بخلاف المنحى النظري للتقليد، لوضوح عدم انطباق المنشأ الأول، الذي يتضمن التطبيق العملي، مع مجرد نية التقليد فان هذه النية ليست تطبيقاً ولا لحكم واحد من فتاوى المجتهد. وانما هو العزم على التطبيق في المستقبل لا غير.

نعم، قد يقال: بانطباق المنشأ الثاني، لأن نية التقليد تتضمن جعل مسؤولية أعمال الفرد في ذمة المجتهد. وهذا يكفي. الا ان هذا لا يخلو من توسع في المجازية، وكلما رجعنا الى الأقل من العلاقات المجازية، واقترينا الى المعنى الحقيقي، كان أولى كما هو المتحقق[2] في علم الأصول.

لأن جعل المسؤولية في ذمة المجتهد انما يكون في التطبيق العملي للفتوى. واما تسمية النية بأنها على هذا الغرار أيضاً، فلما هو باعتبار انها عزم على ذلك التطبيق.

---

(١) [لعل الأرجح هنا وجود كلمة (من) ساقطة].

(٢) [لعل الصحيح: المحقق بدل المتحقق].

اذن، فبكل صورة تكون نية التقليد، عزماً على التقليد، وليست تقليداً بذاتها. وان كانت صحيحة بذاتها لأنها عزم على تطبيق الحكم الذي هو حجة أمام الله عز وجل ولكنها على أي حال ليست ضرورية لأن العمل ان كان مطبقاً على الحكم الذي هو حجة كفى في إجزائه وعذر فاعله ولو كان بدون تلك النية. كما لو كان العمل قد طابق الحكم صدفة.

ولذا قال مشهور الفقهاء[١] بأن العمل بدون التقليد، انما يكون باطلاً اذا كان مخالفاً للحكم الذي كانت حجيته سارية المفعول عند العمل. واما اذا كان مطابقاً له فلا إشكال في صحته، بالرغم من عدم وجود نية التقليد، بل عدم الالتفات اليها.

نعم، تكون هذه النية أقرب للاحتياط الاستحبابي، لذهاب بعض الفقهاء او مشهورهم اليها[٢]. كما انها انقياد[٣] أمام الحكم الشرعي الالهي...... لأنها تتضمن العزم على الطاعة في المستقبل وترك العصيان. بمعنى العزم على تطبيق الحكم الحجة، والاعراض عما ليس بحجة.

ومن الآثار المهمة المترتبة على هذين المنحيين في فهم التقليد، ما قيل[٤] من جواز البقاء على تقليد الميت اما في مطلق الأحكام او في خصوص ما عرفه منها او في خصوص ما عمله منها. والدخول في تفاصيل ذلك موكول الى الفقه.

والغرض الآن هو الالماع الى ارتباط ذلك اجمالاً بهذين المنحيين. فان كان التقليد، هو مجرد النية، جاز البقاء على تقليد الميت في كل الأحكام والفتاوى، لأن نيته من الأول كانت شاملة لها جميعاً... ولو اجمالاً.

واما اذا كان التقليد هو التطبيق العملي، كما هو الصحيح، فانما يجوز البقاء

---

[١] [انظر العروة الوثقى للسيد اليزدي: ج ١. ص ١٣. الطبعة الجديدة التي تضم تعليقات عدة من الفقهاء العظام].

[٢] [انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الاجتهاد والتقليد. ص ٧٩].

[٣] الانقياد اصطلاح للفقهاء معناه الطاعة فيما ليس مطابقا للواقع من الأحكام التي قامت عليها الحجة في مقابل الطاعة المطابقة للواقع.

[٤] [المصدر: ص ١١١ وما بعدها].

في تقليد الميت في خصوص ما عمله المكلف وطبقه من الأحكام دون غيره، لأن مجال التقليد هو ذلك دون غيره وهذا هو الصحيح أيضاً.

واما القول الآخر القائل بالجواز في حدود ما علم من الفتاوى فهو ناشئ من المنحى الأول ...... لوضوح ان المكلف لم يطبق كل الفتاوى التي علمها وانما نوى تطبيقها فحسب.

نعم، يحتاج هذا القول ليمتاز عن القول الأول الى ضم هذا القيد، وهو ان النية انما تتعلق بما علم المكلف من الأحكام لا الأحكام كلها حتى لو كانت مجهولة. وبتعبير أوضح ان المكلف انما يتعهد وينوي العمل بهذه الرسالة العملية للمجتهد لا بغيرها من الأحكام. مع افتراض ان استلامه للرسالة العملية بمنزلة علمه بمضامينها.

الا ان هذا باطل من وجوه نذكر منها اثنين:

الأول: ان استلام الرسالة ليس بمنزلة علمه بمضامينها، وانما يعلم المضمون اذا قرأه وفهمه وهذا لا يحصل لعدد من العوام بطبيعة الحال.

الثاني: ان النية وجداناً تتعلق بالاعتماد على هذا المجتهد الذي يكون قوله حجة، في كل الفتاوى، وليست في خصوص ما هو موجود في الرسالة. فان الفرد يدرك اجمالاً انه يبتلي في حياته بحوادث لا توجد أحكامها في الرسالة او لا يفهمها منها. فهو ينوي أيضاً ان يرجع الى المجتهد في مثل ذلك أيضاً.

وعليه، فان كان المنحى الأول للتقليد صحيحاً، وهو مجرد النية. اذن، يكون القول الأول وهو جواز البقاء على تقليد الميت في كل فتاواه ما علم وما لم يعلم وما عمل وما لم يعمل، هو الصحيح الا ان نقطة الضعف انما هي في صحة أصل هذا المنحى كما عرفنا.

هذا، وكما عرفنا من جانب الاجتهاد، انه مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء، والصحيح ما عرفناه من استنطاق الأدلة الشرعية الدالة على كون الفرد فقيهاً وعارفاً بالأحكام وناظراً في الحلال والحرام، فان كان كذلك كان قوله حجة، كما سبق.

فكذلك مفهوم التقليد، فانه مجرد اصطلاح سار عليه الفقهاء ولم يرد في

الكتاب والسنة، الا في رواية من تفسير العسكري ﷺ [1] يقول فيها: **فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً[2] هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه.** وهي محل المناقشة من ناحية السند والدلالة بما لا حاجة الى الدخول في تفاصيله.

فالمهم في التقليد، ما نطقت به الأدلة التي عرفنا قسماً منها في الحديث عن الاجتهاد. حيث يقول في بعضها فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته حاكماً. او يقول: واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله. الى غير ذلك. ونحن لا نتكلم في اصل وجوب التقليد، لكي نناقش تفاصيل هذه الأدلة من حيث السند والدلالة. فان ذلك موكول الى الفقه، وانما نأخذ الآن بلبها اوالقدر المتيقن منها، وهو كاف في الدلالة على وجوب الرجوع او السؤال من المجتهدين ﴿فَاسْأَلوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[3]، والسؤال انما يكتسب الأهمية لأنه في طريق التطبيق، فالمهم في التقليد أخيراً هو التطبيق.

---

[1] الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب ١٠. الحديث ٢٠.

[2] [الرواية في هذا الموضع محل اختلاف بين المصادر ففي بعضها (على هواه) والبعض الآخر (لهواه). والموجود في الوسائل الأول لأنه نقلها عن الاحتجاج وهي في الاحتجاج موجودة على النحو الأول. انظر ج ٢. ص ٢٦٣. والمؤلف ذكر في المتن انه نقلها من تفسير العسكري ﷺ وفيه الرواية على النحو الثاني. انظر ص ٣٠٠. لكنه أشار في الهامش السابق الى مصدرها بأنه الوسائل. والانصاف ان صاحب الاحتجاج نقلها أيضاً عن تفسير العسكري].

[3] سورة النحل: الآية ٤٣ وسورة الأنبياء: الآية ٧.

فصل
في الاحتياط

وهو في الاصطلاح ايجاد العمل او التطبيق الذي ينتج اليقين بفراغ الذمة والخروج عن العهدة، مأخوذ من التشبيه بالحائط الذي يدور حول بستان او مخزن ليقي ما فيه من التلف والسرقة. ومن هنا ورد[1]: **خذ الحائطة لدينك**. وورد[2]: **أخوك دينك فاحتط لدينك**.

وهو بهذا المعنى، مفهوم جليل وضروري في بعض الاحيان. ومنه قالوا ببطلان العمل لتارك الطرق الثلاث: الاجتهاد والتقليد والاحتياط، فاذا لم يلتزم الفرد بأحد هذه الطرق كان عمله باطلاً شرعاً[3].

الا ان هذا المعنى غير صحيح، على ما سنقول بل الصحيح، هو بطلان تارك الطريقين. الاجتهاد والتقليد، مع حذف الاحتياط يعني: عمله باطل وان كان محتاطاً.

وتوضيح ذلك بشكل تظهر منه بعض التفاصيل أيضاً:

ان الاحتياط اما ان يكون كلياً او جزئياً، وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون في كل الأحكام او في بعضها، وهذه الأحكام اما ان نريد بها الأحكام الواقعية عند الله عز وجل واما ان نريد بها تلك الأحكام التي تثبت عليها الحجة الشرعية. وعلى كل تقدير أيضاً فاما ان يكون الاحتياط موجباً للتكرار او لا، فالحاصل ستة عشر

---

(1) [عوالي اللئالي لأبي جمهور الإحسائي: ج ١. ص ٣٩٥. ج ٤. ص ١٣٣].

(2) [الوسائل: ج ١٨. أبواب صفات القاضي. الباب ١٢. الحديث ٤٦].

(3) [التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الاجتهاد والتقليد. ص ١٢ وما بعدها].

احتمالاً، ناشئاً من ٢ أس ٤ يعني مضروبة في نفسها أربع مرات.

والمراد من الاحتياط الكلي هو الاحتياط المستوعب لكل الاحتمالات الواردة في محل الابتلاء قلت او كثرت. وهو موجب، مع انجازه لليقين بفراغ الذمة سواء كان في كل الأحكام او بعضها.

والمراد من الاحتياط الجزئي، هو الاحتياط المقتصر على بعض الاحتمالات دون بعض، كما لو كانت هي الأهم او هي التي قامت عليها الحجة او نحو ذلك، وهذا الشكل لا ينتج اليقين بالفراغ، بل الظن به، وان كان هذا الظن قد يكون حجة اذا كانت أطراف الاحتياط حجة، فيكون مفرغاً للذمة. وان كان جزئياً.

والمراد بالاحتياط الموجب للتكرار، ما كان فراغ الذمة متوقفاً على تعدد العمل، كالصلاة المتعددة الى الجهات المحتمل وجود القبلة فيها. والجمع بين القصر والتمام واما الاحتياط غير الموجب للتكرار فهو الأكثر مصداقاً، كما لو احتمل وجوب شيء فأتى به او احتمل حرمة شيء فتركه.

والاحتياط قد يكون من عمل الفقيه في فتواه وهو المسمى الاحتياط في الفتوى، كما اذا احتمل الفقيه وجوب السورة فأفتى بوجوبها احتياطاً. كما قد يكون الاحتياط من عمل المقلد. كالأمثلة السابقة. وهذا قد يكون وجوبياً وقد يكون استحبابياً. وهذا ما سنذكره أخيراً بعد الحديث عن التفاصيل السابقة.

وأوسع انواع الاحتياط هو الاحتياط التام في كل الأحكام الواقعية، فكلما عنّ للفرد تكليف أخذ بأحوط الاحتمالات فيه. وهذا هو الذي جعله الفقهاء بديلاً عن الاجتهاد والتقليد. وقالوا بصحته كطريق ثالث. بصفته موجباً لليقين بفراغ الذمة.

الا ان هذا غير صحيح، لأنه يواجه عدة اشكالات نذكر أهمها:

أولاً: قد يكون الاحتياط مستحيلاً او متعذراً، كما في الشك في ركعات الصلاة، فان الصلاة المشكوكة يكون قطعها مخالفاً للاحتياط كما ان الاستمرار بها بأي شكل كان مخالف له أيضاً، والفرد لا يخلو من أحد الأمرين اما القطع او الاستمرار وارتفاع النقيضين مستحيل.

ثانيا: قد يكون الاحتياط فيه عسر وحرج او ضرر او مشقة، ونحو ذلك من

الأمور المسقطة للتكليف شرعاً. لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]. وقوله ﷺ[2]: لا ضرر ولا ضرار. ونحوها مما لا مجال الآن لاستعراضها.

كما لو كان الاحتياط موجباً للتكرار بحيث يكون موجباً للمشقة والحرج. ومنه أيضاً الاحتياط في الاجتناب من النجاسات والمتنجسات فان الاحتياط المطلق فيها يقتضي مقاطعة الدنيا بما فيها حتى الطعام والشراب واللباس والعائلة. وخاصة في اغلب المجتمعات التي رأيناها على مدى التاريخ. وفي هذا من الحرج ما لا يوصف.

وقد يقال بازاء ذلك: ان الاحتياط اذا كان حرجياً، امكن الاقتصار منه على ما دون ذلك.

الا ان هذا غير صحيح، **أولاً**: لأننا نتحدث عن الاحتياط التام ومع الاقتصار لا يكون موجباً لليقين بفراغ الذمة.

ثانياً: ان بعض أقسام الحرج يكون الأحوط تحملها، وهو أمر غير محدد في نفس الأمر.

ثالثاً: قد يكون الحرج واقعاً، فيما يكون الظن فيه راجحاً او المظنون فيه مهماً نسبياً، فيكون الأحوط فعله وهكذا.

رابعاً: من الاشكالات على الاحتياط التام:

ان الاحتياط قد يكون في كلا احتمالي المسألة. مما يجعل الاختيار متعذراً[3]. كما لو عقد أحد زوجته بغير اللغة العربية، فان وجود الزوجية بهذا العقد مخالف للاحتياط كما ان عدمها مخالف له أيضاً.

وكذلك البيع بالمعاطاة، فان نية المشتري التملك على المبيع مخالف للاحتياط، كما ان ارجاعه الى البائع لبطلان المعاطاة مخالف له أيضاً.

والأمر قد يدور بين النقيضين، وبين الضدين او بين الضررين وهكذا: الأمر

---

[1] [سورة الحج: الآية ٧٨].

[2] [الوسائل: ج ١٢. أبواب الخيار. الباب ١٧. الحديث ٣، ٤، ٥].

[3] الفرق بين هذا الإشكال والأول انما في اتجاه النظر فقط.

الذي ينتهي بنا الى تعذر الحكم بوجوب الاحتياط المطلق في كل الأحكام الواقعية، او اعتباره بديلاً عن الاجتهاد والتقليد.

ومن هنا فقد يصير الفرد الى احتياط أضيق من ذلك، وهو الاحتياط التام في كل الأحكام التي قامت الحجة عليها او من المحتمل قيام الحجة عليها.

فهذا الاحتياط ان التزمه الفرد غير الخبير، لم يعدُ شكل الاحتياط السابق لفرض عدم الخبرة فيما قامت عليه الحجة او ما يحتمل قيامها عليه. فترد عليه سائر الاشكالات السابقة.

وان التزمه الفرد الخبير بمواقع النظر والعمل، فان كانت أطرافه ما كان محتمل الحجية، لم ينقص عن الاحتياط الأول الا قليلاً، وتكون نفس الاشكالات واردة عليه.

وان كانت أطرافه ما قامت الحجة عليه، كان الأمر منطقياً وصحيحاً في كثير من الأحيان. فان الحجة تقوم عادة على حكم واحد، ولا تقوم على حكمين في مسألة واحدة الا نادراً كما في صورة وجود اثنين متساويين في العلم. ومتصفين معاً بالأعلمية عن الآخرين، فيكون قولهما حجة، فان اختلفا كانت كلتا الفتويين حجة على القاعدة، فاللازم في مثل ذلك اختيار أقربهما الى الاحتياط، مع وجود الخبرة الكافية في ذلك.

واذا تعدينا عن هذه الاحتياطات الموسعة نسبياً، لم يبق عندنا الا الاحتياطات الواقعة في حوادث بعينها، كما لو شك المكلف في القبلة او شك في الركعات ولم يعرف الحكم فوراً، سواء كان موجباً للتكرار او لم يكن. ومن هذه الاحتياطات ما يكون واجباً ومنها ما يكون مستحباً والأمر فيها موكول الى الفقه.

بقي الالماع في النهاية الى الانقسام الأخير الذي ذكرناه. فان الاحتياط كما يقوم به المكلف، كما هو الأغلب، قد يقوم به المجتهد الفقيه أيضاً. وذلك، فيما اذا قام لديه طريقان كلاهما حجة على القاعدة، ولكنهما يتعارضان في الدلالة على الحكم، فاللازم أحياناً ان يختار في فتواه أقربهما الى الاحتياط فيفتي به فتكون الفتوى ناشئة من العمل بالاحتياط. وهو المسمى، بالاحتياط في الفتوى.

يقابله: الفتوى بالاحتياط. وهو أمر الفقيه للمكلف بالاحتياط الذي يكون عادة وجوبياً. وهو كثير في الرسائل العملية[1].

وقد يكون الاحتياط استحبابياً، وذلك فيما اذا قامت الحجة على خلافه، ولكن يبقى المجال مفتوحاً للاحتياط. كما لو ذهب الفرد في الاجتهاد او التقليد الى عدم وجوب السورة او جلسة الاستراحة الا ان الاتيان بها على أي حال أوفق بالاحتياط وأوكد للانقياد. ولكنه لا يمكن ان يكون وجوبياً لفرض قيام الحجة بخلافه بحيث لو لم يرد المكلف ان يحتاط، لكان معذوراً طبقاً لتلك الحجة. كما لو ترك قراءة السورة او جلسة الاستراحة.

---

[1] وهذا يكون في موارد عديدة: منها: ما اذا قام دليل غير معتبر على وفق الاحتياط كالشهرة والاجماع المنقول او الخبر الحسن، بحيث يكون المصير الى الأصل النافي وهو البراءة صعباً من الناحية الفقهية. ومنها: موارد الاشتغال العقلي لدى الدوران بين المحذورين مع امكان الاحتياط باعتبار زيادة الاحتمال في أحد الطرفين او أهمية المحتمل في أحدهما أيضاً... الى غير ذلك من الموارد.

فصل
في العدالة

عرف العدل في اللغة[1] انه ما يأتي في النفس انه مستقيم. وانه هو الحكم بالحق......ويوصف الرجل بأنه عدل على معنى ذو عدل.

وهو صفة للمذكر والمؤنث والمفرد والجمع يقال: امرأة عدل وجماعة عدل.

وما يأتي في النفس انه مستقيم، هو التصرف الصالح، الذي يوافق الضمير الخالص غير المنحرف.

وعرف العدل في الفلسفة: بأنه وضع الشيء في موضعه المناسب له وهو معنى شامل لله عز وجل وغيره. فالعدل الالهي هو وضع الشيء في موضعه، وكذلك هو العدل الصادر من المخلوقين، كالحاكم والقاضي، وكذلك تصرف الرجل العادل في سلوكه، لأنه تتوفر هذه الصفة في تصرفاته.

وهذا هو الذي يفسر قول اللغويين منه انه الحكم بالحق. فان الحق لا يكون الا بوضع الشيء في الموضع المناسب. كما ان هذه الصفة أيضاً هي التي تأتي في النفس انها مستقيمة. بالنسبة لمن يعلم استقامتها وصحة اتجاهها.

وقد اشترطت العدالة او العدل فقهياً في عدة أمور: في مرجع التقليد الذي نتحدث الآن عنه، وفي الشاهد أياً كانت شهادته، وفي الحاكم في مجتمع، وفي القاضي في الخصومات، سواء كان منصوباً او قاضي تحكيم، وفي إمام الجماعة. لا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة فيما جاز عمل المرأة فيه من ذلك.

وقد ورد وصف العدالة في الروايات عن المعصومين (عليهم السلام) نورد المهم منها:

---

[1] [انظر لسان العرب: ج ١١. ص ٤٣٠].

ففي رواية عن عبد الله بن أبي يعفور[١]، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال: ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان. ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك.....الى ان يقول: فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه الا خيراً. مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ....الحديث.

وعن العلا بن سيابه [٢] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام. قال: لا بأس اذا كان لا يعرف بفسق......الحديث.

وعن علقمة[٣] قال: قال الصادق عليه السلام، وقد قلت له: يا ابن رسول الله، اخبرني عمن تقبل شهادته ومن لا تقبل. فقال: يا علقمة، كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف الذنوب. فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت الا شهادة الأنبياء والأوصياء لأنهم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً او لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة، وان كان في نفسه مذنباً. ومن اغتابه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان.

وعن عبد الله بن أحمد بن عامر الطائي[٤] عن أبيه عن الرضا عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته وظهرت عدالته ووجبت أخوته

---

[١] الوسائل: ج ١٨. أبواب الشهادات. الباب ٤١. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٦.

[٣] المصدر: الحديث ١٣.

[٤] المصدر: الحديث ١٥.

وحرمت غيبته.

وفي رواية عن عبد الكريم بن أبي يعفور[١] عن أبي جعفر عليه السلام: **قال: تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للأزواج، تاركات للبذا والتبرج الى الرجال في أنديتهم.**

وفي رواية عن أبي علي بن راشد[٢] قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: ان مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً فقال: لا تصل الا خلف من تثق بدينه وأمانته.**

وقد سبق ان سمعنا في الحديث عن تفسير العسكري عليه السلام يقول فيه: **فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه.**

وللمنطق رأي آخر في العدل، حيث قسموا العقل بحسب مدركاته الى قسمين[٣]: عقل نظري وعقل عملي. وعرفوا العقل النظري بانه ادراك ما ينبغي ان يعلم. كادراك ان السماء فوقنا والأرض تحتنا الى ملايين الحقائق الكونية وغيرها. وعرفوا العقل العملي بانه ادراك ما ينبغي ان يعمل ......يعني من التصرفات والسلوك.

وقالوا: ان العقل العملي له الحكم ــ بناء على تعريفه ــ في سلوك الأفراد، فيحكم بالتحسين لما هو حسن وبالتقبيح فيما هو قبيح مثاله: حكمه بالحسن على الصدق وبالقبح على الكذب.

وهل يعم حكمه للعدل الالهي أو لا؟ فهذا أمر موكول الى علم الكلام وخارج عن الفقه. وهو الذي اختلف فيه العدلية والأشاعرة وليس هنا محله.

وقالوا: ان هناك من العناوين ما يكون ذاتي الحسن والقبح، وهو العدل والظلم. اذ يستحيل ان يحصل له عنوان ثانوي او طارئ يزيل عنه هذا الحكم.

بخلاف العناوين الأخرى، فانها اقتضائية في حكمها وليست ذاتية، فالصدق

---

[١] المصدر: الحديث ٢٠.

[٢] المصدر: ج ٥ أبواب صلاة الجماعة الباب ١٠. الحديث ٢.

[٣] [هذا وما بعده انظر أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر: ج ١. ص ٢٠٠ ــ ٢١٧].

حسن في الحكم الاقتضائي، ولكنه قد يحصل له عنوان ثانوي طارئ يزيل عنه التحسين كما لو كان الصدق سبباً للقتل او السرقة. كما ان الكذب قبيح ما لم يحصل عنوان ثانوي له كاصلاح ذات البين.

وقالوا: ان أمثال هذه العناوين انما تكتسب هذه القيمة العقلية الأخلاقية، بمقدار اندراجها في ذينك العنوانين. فمتى كان الصدق عدلاً كان حسناً واذا أصبح ظلماً كان قبيحاً. والكذب قبيح ما دام ظلماً فاذا أصبح عدلاً كان حسناً ...... وهكذا.

ونقطة الضعف الرئيسية في ذلك هو ان عدداً محدوداً من العناوين هي التي يدرك العقل حكمها، بخلاف أكثر عناوين السلوك فانه لا يدرك حكمها كعامة العلاقات الفردية والاجتماعية. مضافاً الى ان العقل، حتى في العناوين التي يدرك حكمها، قد تحصل عليها العناوين التي تغير الحكم، كما عرفنا، او تجعل العقل يشك في صدق الحكم عندئذ. فاذا علمنا ان هذه العناوين الثانوية في الحياة كثيرة عرفنا مدى ضيق الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح.

وهذا الضيق هو الذي يجعل العقل الإنساني قاصراً عن ان يقود نفسه بنفسه، ويجعل الفرد محتاجاً ذاتياً الى شريعة الله عز وجل. ومع وجود هذا الضيق لا يمكن ان يكون العقل محكاً لتمييز العدالة في الفرد لأنه ـ كما عرفنا ـ لا يميز كثيراً من أنحاء التصرفات وهذا هو الاشكال الأصلي على ما عرفناه في التعريف اللغوي للعدل: انه ما يأتي في النفس انه مستقيم. لأن هذا الفهم ان قصد منه الفهم العقلي الذي تحدثنا عنه، كان ناقصاً وغير قابل للاستيعاب.

ومن هنا كان لا بد لنا في تمييز العدالة الى الالتفات الى أحد أمرين:

الأمر الأول: ما عرفناه من ان العدل هو وضع الشيء في موضعه، مع التحويل في ذلك على الواقع الموضوعي الذي يعلمه الله عز وجل. فان كان الفرد قد وضع سلوكه او أي أمر آخر في موضعه الواقعي كان عادلاً والا فلا.

الأمر الثاني: الشريعة. فان كان سلوك الفرد مطابقاً لها كان عادلاً والا فلا.

اما الأمر الأول فهو متعذر الادراك وحده، لوضوح تعذر الاطلاع على

الواقع الموضوعي مباشرة او عن طريق علم الله عز وعلا وانما هناك طريقان لادراك هذا الواقع: احدهما: العقل الذي عرفنا قصوره. والآخر هو الشريعة.

ومن هنا نعرف انه لا تنافي بين تعريف العدل: بأنه وضع الشيء في موضعه المناسب له. وبين تعريفه: بأنه موافقة العقل العملي او انه موافقة الشريعة. لأن هذين الأمرين الآخرين: أعني العقل والشريعة. انما يدلان على ان الفرد قد وضع الشيء في موضعه المناسب له.

غير ان العقل لما كان ضيقاً، كان المرجع الرئيسي في تمييز ذلك هو الشريعة.

كما لا تنافي بين حكم العقل والشريعة، لأننا ان بنينا على القاعدة القائلة[1]: ما حكم به العقل حكم به الشرع فالأمر يكون واضحاً، لأن الشرع بنفسه يكون محتوياً على كل أحكام العقل وزيادة. وهذه الزيادات تخص الموارد التي عجز العقل عن ادراكها.

واذا لم نبن على تلك القاعدة أمكننا الالتفات الى قاعدة أخرى متسالم على صحتها بين علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم، وهي قولهم[2]: ما من واقعة الا ولها حكم. اذ ينتج منها: ان حكم الشرع شامل لكل موارد حكم العقل سواء وافقه فيها او خالفه. غير ان الوجدان الضروري قاض: باننا لم نجد أي اختلاف بين حكمي العقل والشرع.

وحتى لو فرضت المخالفة، فان مولانا الذي يجب علينا اطاعته هو الشريعة او قل: صاحب الشريعة، وليس مولانا هو العقل.....اذن، فالمهم في تمييز العدل انما هي الشريعة بالذات.

---

[1] [انظر المعالم الجديدة للأصول السيد محمد باقر الصدر: ص ١٤٩. أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ١. ص ١٨٩].

[2] [انظر الأصول العامة للفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم: ص ٦١٩. وفي مضمون هذه القاعدة أحاديث عديدة انظر الكافي: ج ١. كتاب فضل العلم. باب الرد الى الكتاب والسنة. الحديث ٣،كتاب الحجة. باب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة. الحديث ٥، باب الاشارة والنص على علي بن الحسين عليهما السلام. الحديث ١].

وهذا هو الذي يفسر قول اللغويين في تعريف العدل: بانه الحكم بالحق: يعني بالشريعة.

وحيث اننا متأخرون عن صدر الاسلام وغير معاصرين لصاحب الشريعة، فانما تكون الشريعة بالنسبة الينا ما قامت عليه الحجة من التكاليف والأحكام. كل ما في الأمر ان الطرق المثبتة لهذه الحجة ذات أشكال ومستويات مختلفة لا حاجة الآن الى تعدادها.

فالمهم في العدل، هو تطبيق الحكم الشرعي الذي قامت الحجة على صحته. وهذا هو الفهم الذي حامت الروايات حوله.

واذا وصلنا الى هذا الفهم، بقي لدينا سؤال أخير وهو ان أي مستويات الحكم الشرعي يكون هو المحقق للعدالة مع تطبيقه. فان الحكم الشرعي ينقسم الى وضعي وتكليفي: فالحكم التكليفي هو المفهوم من مدلول الأمر والنهي: (افعل ـ ولا تفعل) وفيه انبعاث نحو السلوك او زجر عنه بذاته. كوجوب الصلاة وحرمة السرقة.

والحكم الوضعي، ما لم يكن فيه هذا الانبعاث والانزجار. وانما هو مجرد المسؤولية او الذمة كالضمانات والديون. وان استلزمت السلوك ثانوياً لأدائها مثلاً.

والحكم التكليفي ينقسم الى الأقسام الخمسة المشهورة الوجوب والاستحباب والاباحة والكراهة والحرمة.

فالوجوب هو الأمر بالشيء مع المنع عن الترك.

والاستحباب هو الأمر بالشيء مع الترخيص بالترك.

والحرمة هو النهي عن الشيء مع المنع عن الفعل.

والكراهة هو النهي عن الشيء مع الترخيص بالفعل.

ونستطيع ان نقول: ان للأمر والنهي درجتين في الأهمية، فالدرجة العليا الزامية، وهي الوجوب والحرمة، والدرجة الدنيا غير الزامية وهي الاستحباب والكراهة.

واما الاباحة فليس فيها أمر ونهي على الاطلاق. وان قسموها الى اباحة اقتضائية واباحة لا اقتضائية. فالأخيرة هي الشيء بطبعه من دون ان تتعلق به رغبة

الشارع المقدس في سلوك معين. والأولى أعني الاقتضائية هي التي رغب الشارع المقدس على الاباحة والاطلاق كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾[1]. وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[2].

كما قسموا الحرام الى كبائر وصغائر. واختلفوا في تفسير الكبائر ومهما يكن من شيء فالصغائر هي غيرها من المحرمات مع التسالم على ان كلا القسمين حرام ويستحق الفرد عليه العقاب أمام الله سبحانه وتعالى.

فقد قيل: ان الكبائر هي المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم. وقيل: انها هي التي توعد الله عز وجل في كتابه عليها بالنار. وقيل: هي التي توعد الشارع المقدس عليها بالنار ولو في غير القرآن الكريم. او هي المحرمات ذات الأهمية الكبيرة كالذي قالوه في الاحتياط في الفروج والدماء.

او ان النواهي تختلف أهميتها، فكل محرم بالنسبة الى ما دونه في الأهمية هو كبيرة. وبالنسبة الى ما هو أهم منه صغيرة. وعلى أي حال فانه لا يترتب على اختيار أحد هذه الوجوه والبرهنة عليه أية أهمية او أثر شرعي، بعد التسالم على انها جميعاً من المحرمات حتى لو كانت صغائر.

نعم، لو فسرنا الكبائر بالمحرمات والصغائر بالمكروهات، لكان ذلك اختلافاً......الا انه وجه مخالف للمشهور.

اذا عرفنا كل ذلك، رجعنا الى السؤال بأنه بأي مستويات الحكم الشرعي هذه تتحقق العدالة وما هو المحتمل نظرياً حول ذلك وان كان متعدداً الا اننا نذكر ما هو الأهم:

الاحتمال الأول: ان الكبائر هي التي تكون محكاً في ذلك فالعادل هو مجتنب الكبائر، يعني حتى وان تورط بالصغائر.

الاحتمال الثاني: ان المحرمات على العموم هي المحك. ونعني من المحرمات ما يشمل ترك الواجبات، فانها حرام أيضاً. فمن لم يعمل الحرام، ولم يترك الواجب

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٧].

[2] [سورة المائدة: الآية ٢].

هو العادل.

الاحتمال الثالث: ان المحك في العدالة أوسع من ذلك بحيث يشمل قسماً من المكروهات والمستحبات.

ولكل من هذه المحتملات الثلاثة دلالة في بعض عبارات الروايات السابقة، فراجع.

الا ان الصحيح هو الاحتمال الثاني، واسقاط الأول، بعد اعتبار الصغائر من المحرمات أيضاً، فان ارتكابها أيضاً خروج عن القانون الشرعي الالهي ومحاربة له.

وكذلك مع اسقاط الاحتمال الثالث، لوضوح ان الشارع المقدس بعد ان أعطى الترخيص في مخالفة المستحبات والمكروهات، لم يكن في ذلك اخلالاً بالصلاح والورع المطلوبين في العدالة وان كان الالتزام بها او بالمهم منها درجة أعلى وأهم من العدالة.

بقي عندنا السؤال: ان الاتيان بمنافيات العدالة وهي المحرمات أحياناً قليلة هل تخرج من العدالة ام لا. لأن في ذلك وجهين رئيسيين:

الوجه الأول: ان العدالة هي الاستقامة التامة في اطاعة الشريعة فمتى حصل الذنب مهما كان قليلاً، انثلمت هذه الاستقامة وبطلت العدالة. الا انها يمكن ان تعود فوراً او بعد حين، عند حصول التوبة والرجوع الى الاستقامة.

الوجه الثاني: ان العدالة هي الاستقامة في اطاعة الشريعة، على وجه العموم بحيث لا ينافي وجود نقاط الضعف أحياناً، يعني الاتيان بمنافيات العدالة.

خذ مثلاً: مفهوم الماء فانه يبقى ماء وان اختلط بالتراب القليل. او مفهوم اللبن فانه يبقى لبناً وان اختلط بالماء القليل، فكذلك العدالة قابلة للبقاء حتى مع حصول المحرم القليل.

نعم، لو حصل الاصرار على الذنب، والعياذ بالله، كان ذلك مخلاً بالعدالة لأنه استمرار بالذنب وذنب على ذنب.

ولعل الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْأَثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[1]،

---

[1] [سورة النجم: الآية ٣٢].

دالة على ذلك. لأن اللمم يفسر عادة بما يلم به الفرد من ذنب أحياناً طبقاً لنقاط الضعف في نفسه. وقد حصل استثناؤه في الآية الكريمة ولم يخرج فاعله ـ بظاهرها ـ من المدح الى القدح. ولكل من هذين الوجهين من يقول به من الفقهاء، لكن الصحيح هو الوجه الثاني، لأن العدالة مفهوم عرفي كسائر المفاهيم العرفية التي يكون الفقيه مسؤولاً على الأخذ بها في الفقه، كما هو مبرهن في علم الأصول عليه. وقد مثلنا ان هذه المفاهيم لا تختل او تختلف عرفاً بوجود القليل مما ينافيها.

على ان الاستقامة التامة لو توخيناها، لم توجد الا في المعصومين او أشباههم. نعم هي درجة عالية من العدالة بلا شك. ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ ...الآية [1] والمهم ما عرفناه من انه يصدق عرفاً على الفرد انه عادل ومستقيم وهذا الصدق محفوظ بلا اشكال مع وجود اللمم.

الفسـق:

لا بد لنا ونحن نتحدث عن العدالة، ان نلم بالحديث عن الفسق الذي جعل مقابلاً لها. فما هو الفسق وهل هو مقابل للعدالة تماماً؟!.

الفسق في اللغة[2] هو الخروج. والعرب تقول اذا خرجت الرطبة من قشرها: قد فسقت الرطبة من قشرها. وكأن الفأرة انما سميت فويسقة لخروجها من جحرها على الناس. والفسق هو الخروج عن الأمر. ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ أي خرج.

وقال ابن الاعرابي: لم يسمع في كلام الجاهلية وفي شعرها فاسق. قال: وهذا عجب وهو كلام عربي. ويقال: انه: لفسق أي خروج عن الحق. قال ابو الهيثم: وقد يكون الفسوق شركاً ويكون اثماً.

وهذا هو بعينه اصطلاح المتشرعة والفقهاء، وليس لهم اصطلاح وراء هذا المعنى.

---

[1] [سورة فصلت: الآية ٣٠].

[2] انظر لسان العرب وغيره: مادة فسق. [ج ١٠. ص ٣٠٨].

كل ما في الأمر ان الذي يظهر من اصطلاحهم هو ان الفاسق خصوص من كان على ظاهر الاسلام ولكنه يعمل المآثم والمحرمات واما الكفار والمشركون فلا يصدق على حالهم الفسق.

الا ان هذا كما هو على خلاف عبارة أبي الهيثم السابقة من الناحية اللغوية، هو أيضاً مخالف للاعتبار لأن الفسق هو الخروج واما مقدار هذا الخروج عن الشريعة فليس بمحدد، فيكون كله فسقاً، وان صدق معه عنوان آخر او أكثر كالكفر او الشرك. نعم، قد يكون عنوان الفسق وحده صادقاً، كما في من كان على ظاهر الاسلام.

والقرآن الكريم ناطق بكلا المعنيين. فمن كان فاسقاً على ظاهر الاسلام. مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[2].

ومن كان فاسقاً خارجاً عن الاسلام تماماً فيه آيات عديدة. منها قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾[3]. وقوله: ﴿فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[5]. وغيرها.

بقي الكلام عن تقابل الفسق والعدالة.

فهل هما متقابلان تماماً؟ لأن العدالة هي طاعة الواجبات والمحرمات والفسق هو عصيانها. والفرد لا يخلو من أحد الحالين[6].

---

[1] [سورة الحجرات: الآية ٦].

[2] [سورة الأنعام: الآية ١٢١].

[3] [سورة البقرة: الآية ٥٩].

[4] [سورة الأحقاف: الآية ٢٠].

[5] [سورة النور: الآية ٥٥].

[6] والفسق هو الخروج عن الطاعة والذنب منه أيضاً فيكون القليل منه فسقاً أيضاً. الا ان هذا ليس بصحيح لأن القليل من الذنب هو اللمم المسموح به في القرآن الكريم ومع السماح به لا يكون خروجاً فلا يكون فسقاً.

ولكن الصحيح ان الفرد قد يخلو من أحد الحالين أحياناً. وذلك في عدة موارد:

أحدها: البالغ لتوه او الداخل في الاسلام لتوه بحيث لم يمض زمان كاف للامتثال او حتى الالتفات الفعلي اليه.

الثاني: الأطفال المميزين.

الثالث: من بلغ مجنوناً ساقطاً عنه التكليف.

فمثل هذا ونحوه يمكن ان لا يكون عادلاً ولا فاسقاً. اذن، فهما صفتان يمكن أن يرتفعا، ولكن لا يمكن ان يجتمعا بأن يكون فرد عادلاً وفاسقاً في نفس الوقت كما هو اوضح من ان نبرهن عليه. واما الحديث عن ان هذا الفرد الذي ارتفعت عنه الصفتان، هل يترتب عليه حكم العادل، يعني يجوز له تولي القضاء والفتوى والشهادة، ام لا.

فهذا تابع الى مقدار الاشتراط في الشريعة، فان اشترطنا في هذه الأمور خصوص صفة العدالة، فهي منتفية بالفرض، فلا يجوز له ذلك. وان اشترطنا مجرد عدم الفسق. فهو ليس بفاسق فيجوز له ذلك والصحيح هو الأول. والبحث موكول الى الفقه ليس هنا محله.

هذا وهناك بعض التفاصيل عن العدالة، قد تأتي في محلها من هذا الكتاب ككتاب الشهادات والقضاء. مثل الجواب عن السؤال: هل ان العدالة المعتبرة في الشهادة هي المعتبرة أيضاً في الفتوى والقضاء او انها تختلف عنها؟

كتاب الطهارة

فصل
في معنى الطهارة

قالوا في اللغة[1]. الطهر نقيض الحيض. والطهر نقيض النجاسة والمرأة طاهر من الحيض وطاهرة من النجاسة والعيوب، ورجل طاهر ورجال طاهرون ونساء طاهرات.

وطهرت المرأة وهي طاهر، انقطع عنها الدم ورأت الطهر، فاذا اغتسلت قيل: تطهرت واطّهرت. قال الله عز وجل: **﴿وإنْ كُنْتُمْ جُنُباً فاطَّهَّرُوا﴾**. وروى الازهري عن أبي العباس انه قال في قوله عز وجل: **﴿ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّى يَطْهُرْنَ فإذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أمَرَكُمُ اللهُ﴾**. وقرئ: **حتى يَطَّهَّرن** بتشديدين.

قالوا: واما قوله تعالى: **﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أنْ يَتَطَهَّرُوا﴾**، فان معناه الاستنجاء بالماء، نزلت في الانصار، وكانوا اذا أحدثوا اتبعوا الحجارة بالماء، فأثنى الله عليهم بذلك.

وقوله تعالى: هُنَّ أطْهَرُ لَكُم. أي احل لكم. وقوله تعالى: **﴿وَلَهُمْ فِيهَا أزْوَاجٌ مُطَهَّرَة﴾**. يعني من الحيض والبول والغائط. قال أبو اسحاق: معناه انهن لا يحتجن الى ما يحتاج اليه نساء أهل الدنيا بعد الأكل والشرب، ولا يحضن ولا يحتجن الى ما يتطهر به. وهن مع ذلك طاهرات طهارة الأخلاق والعفة.

وقوله عز وجل: أنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِين. قال ابو اسحاق: معناه طهراه من تعليق الأصنام عليه. وقال الأزهري: يعني من المعاصي والأفعال المحرمة.

وقوله تعالى: يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً، يعني من الأدناس والباطل. واسم الماء

---

[1] راجع لسان العرب وغيره: مادة طهر. [ج ٤. ص ٥٠٤].

الطهور. وكل ماء نظيف طهور وماء طهور أي يتطهر به. وكل طهور طاهر وليس كل طاهر طهور. قال الأزهري: وكل ما قيل في قوله عز وجل: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾. فان الطهور في اللغة هو الطاهر المطهر، لأنه لا يكون طهوراً الا وهو يتطهر به. كالوضوء (بالفتح) هو الماء الذي يتوضأ به والنشوق (بالفتح) ما يستنشق به والفطور (بالفتح) ما يفطر عليه من الطعام والشراب.

قال ابن الأثير: الطهور (بالضم) التطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به، كالوَضوء والوُضوء والسَحور والسُحور.

والماء الطهور (بالفتح) هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لأن (فعولاً) من أبنية المبالغة، فكأنه تناهى في الطهارة. والماء الطاهر غير الطهور وهو الذي لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس كالمستعمل في الوضوء والغسل.

والتطهر: التنزه والكف عن الاثم وما لا يجمل ورجل طاهر الثياب أي منزه، ومنه قوله تعالى: إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ. أي يتنزهون عن اتيان الذكور.

والتطهر: التنزه عما لا يحل. وهم قوم يتطهرون أي يتنزهون من الأدناس، ورجل طهر الخُلُق وطاهره والأنثى طاهرة. انه الطاهر الثياب أي ليس بذي دنس في الأخلاق.

قوله:وَثِيَابَكَ فَطَهِّر. معناه وقلبك فطهر، وعليه قول عنترة:

فشككت بالرمح الأصم ثيابه

أي قلبه. وقيل معنى الآية: أي نفسك فطهر، وقيل معناه: لا تكن غادراً فتدنس ثيابك فان الغادر دنس الثياب قال ابن سيده: ويقال للغادر دنس الثياب.

وقيل معناه: وثيابك فقصر، لأن تقصير الثياب طهر، لأن الثوب اذا انجر على الأرض لم يؤمن ان تصيبه نجاسة. وقصره يبعده عن النجاسة.

والتوبة التي تكون باقامة الحد كالرجم وغيره: طهور للمذنب. وقيل معنى قوله تعالى: وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ. يقول: عملك فأصلح وعن ابن عباس فيه: يقول: لا تلبس ثيابك على معصية ولا على فجور وكفر.

وقوله عز وجل: لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ......عنى به الملائكة. وقوله تعالى:

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ. أي يهديهم وطهر فلان ولده اذا اقام سنة ختانه.

هذا كله كلام اللغويين في فهم هذه المادة من كلام العرب وكلام الله عز وجل أوجزناه عن (لسان العرب).

والذي يتحصل من هذا التطويل ان للطهارة او التطهير عدة معان:

١ ـ انقطاع دم الحيض.

٢ ـ الاغتسال من الحيض او الجنابة.

٣ ـ الاستنجاء من البول والغائط.

٤ ـ التنزه عن الدنس والباطل.

٥ ـ التنزه عن الاثم وما لا يجمل.

٦ ـ طهارة الأخلاق.

٧ ـ طهارة القلب وهداه.

٨ ـ الطهارة التي تحصل باقامة الحد.

٩ ـ الطهارة التي تحصل بالعلو عن الماديات، كالملائكة.

١٠ ـ الختان.

فهذه عشرة معاني، استعملت في لغة العرب بالاستعمال الحقيقي لأن الأصل هو الحقيقة مع الشك في المجاز. وحتى لو كان فيها ما هو مجاز بالأصل، أعني في أول استعمالاته، الا ان الوجدان قاض باشتهاره الى حد يتحول الى الحقيقة خلال العصور الطويلة من الاستعمال. فالتبادر قائم على الحقيقة بلا اشكال.

كل ما في الأمر ان هذه المعاني المتكثرة لابد من ارجاعها الى معنى جامع واحد يكون هو الأساس في الفهم. وتكون هذه الكثرة من قبيل المصاديق له. وليس هذا المعنى الواحد الا النزاهة وانعدام الدنس. غير ان الدنس يكون على أشكال ومستويات مختلفة. كما هو واضح مع النظر لتلك المعاني العشرة وسيأتي التعرض له.

ومن الطريف: ان ما قاله الفقهاء[1]: ان الأصل في وضع الطهارة لغة هو

[1] [انظر تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي: ج ١. ص ٢. الطبعة القديمة. جواهر الكلام : ج ٢. ص ٣٦].

النظافة من الأوساخ المادية، كالتراب او الدهن الذي يكون في اليد مثلاً. فيكون غسله والنزاهة عنه طهارة.

فمن الطريف ان لا يكون هذا مذكوراً في اللغة على الاطلاق كما هو واضح لمن راجع المعاني العشرة. وان كان من المطمأن به اندراجه ضمن مصاديق التنزه، وان نسيه اللغويون،الا ان الاشكال في كونه هو الأصل، بل ان كل تلك المعاني هي مصاديق متساوية بالنسبة الى المعنى الحقيقي.

وقد أراد الفقهاء من ذلك ان الأصل في الطهارة هو الطهارة المادية، وقد تسرب استعمالها الى أشكال الطهارة المعنوية بالمجاز، ثم حصل التوسع الى ان انتقل الأمر الى الحقيقة، ولعلهم يشككون في هذا الانتقال أيضاً. اذن سيكون استعمال الطهارة في المعنوية منها مجازاً او أقرب للمجاز.

فمن الطريف أن نفهم ان أغلب تلك المعاني العشرة انما هي من الطهارة المعنوية، بل كلها على ما سوف نقول وقد برهنا بالأصل والتبادر على انها كلها استعمالات حقيقية. والمورد الوحيد الذي من قبيل الطهارة المادية هو ما استدركناه على اللغويين قبل قليل. وقد عرفنا انه غير موجود في كلامهم.

واذا حصل لدينا ان الطهارة هي النزاهة من الدنس، أمكننا ان نجد لها مصاديق أخرى، غير ما قاله الفقهاء واللغويون معاً، وتشترك كلها بنحو الاشتراك المعنوي تحت ذاك المعنى الجامع.

وتنقسم الطهارة الى أصناف متعددة، بانقسام الدنس الذي ترفعه وتقوم بالتنزيه عنه. وهذه الأصناف للأدناس وان اختلفت في الحقيقة، الا انها ذات فهم معنوي واحد، ما دام الشعور بالدنس مشترك بينها جميعاً.

على ان اختلاف الدنس في الحقائق، لا يعني اختلاف الطهارة في الحقيقة، لأنها تعني معنى واحداً، وهو ارتفاع الدنس مهما كان جنسه. سواء فهمنا منها معنى عدميا وهو ارتفاع الدنس وانعدامه، او معنى وجودياً حاصلاً بعد ذلك الانعدام. وهو الصحيح الموافق للارتكاز العرفي والعقلي معاً. فان النزاهة والنظافة ذات معنى مفهوم قائم بذاته، غير انه حاصل بسبب زوال الدنس وانعدامه.

ومعه فالأصناف المتعددة للطهارة، كما عبّرنا، لا تعني اختلاف هذه الأصناف في الجنس والحقيقة، وانما هي تقسيمات جانبية مندرجة تحت حقيقة ومفهوم وجودي واحد، وهو النظافة والنزاهة. ولعلنا نستطيع ان نقسم الطهارة الى ثلاث تقسيمات رئيسية: سنجد ان بعضها ينقسم الى انقسامات أخرى:

أولاً: الطهارة المادية، وهي التي تكون بعد زوال الدنس المادي كالتراب والدهن.

ثانياً: الطهارة الحكمية، وهي المقابلة للدنس الحكمي، الذي هو الحدث والخبث في المفهوم الفقهي، وسيأتي مثاله.

ثالثاً: الطهارة المعنوية، وهي المقابلة للدنس في النفس والقلب والروح.

وهنا ينبغي ان نلتفت الى ان الدال على وجود هذه الطهارات والأدناس المقابلة لها، يختلف: فالدال على وجود الدنس المادي هو الحس. والدال على وجود الدنس الحكمي هو الشريعة، بعد ان قامت الحجة الشرعية الفقهية على صحته. والدال على وجود الدنس القلبي والنفسي هو العقل والوجدان، الأمر الذي يدعمه البرهان في علمي الفلسفة والعرفان.

والدنس المادي يختلف باختلاف موارده، والمهم فقهياً، ان يكون دم الحيض والمني و البول والغائط منه. وزوالها شكل من أشكال الطهارة.

والدنس الحكمي انما سمي حكمياً لأنه انما كان دنساً بحكم الشارع المقدس، ولولاه لم يدرك العقل ولا الحس وجوده. وهو ينقسم الى الخبث والحدث. فالخبث هو النجاسات العشر التي تطهر بصب الماء عليها عادة، والمدرجة في الفقه، ولا حاجة الى استيعابها هنا كالبول والميتة والدم.

والحدث هو ما سبّب الوضوء والغسل، يعني يجعل الفرد بحالة حكمية معينة من الدنس بحيث لا يجوز له الدخول في الصلاة ونحوها الا بعد الوضوء والغسل.

وينقسم الحدث الى: حدث أصغر وحدث أكبر. فموجب الوضوء هو الأصغر كالبول والغائط وموجب الغسل هو الأكبر كالجنابة والحيض. بقي الالماع هنا الى أمرين:

الأمر الأول: انه لا يراد بالدنس الحاصل في الحدثين الأكبر والأصغر، الدنس المادي، يعني تلوث الجسم بالبول او المني مثلاً. وهذا واضح بضرورة الفقه، لوضوح ان ازالة هذه الأدناس لا تعني ازالة الحدث الناتج منها. اذن، فالحدث دنس حكمي والطهارة الحاصلة مع ارتفاعه بالوضوء والغسل نزاهة حكمية.

وكذلك الأمر في الدنس الحاصل بالخبث. فانه وان كان سببه هو الدنس المادي، يعني تلوث الجسم بأحد النجاسات العشرة، الذي هو معنى ملاقاة النجاسة باصطلاح الفقهاء.

الا ان الحكم مع ذلك لا يعود اليها بالمرة لعدة شواهد:

أولاً: اشتراط الرطوبة في الملاقي. فلا يكون تلوث الجسم بعين النجاسة جافاً موجباً للحكم بالنجاسة ولا وجوب التطهير. مع العلم ان الدنس المادي متحقق بهذا التلوث.

ثانياً: بقاء الحكم بالنجاسة حتى بعد زوال عينها، قبل التطهير، مع العلم ان الدنس المادي يكون قد زال بزوال العين.

ثالثاً: اشتراط التعدد في غسل بعض النجاسات، مع العلم ان الغسلة الواحدة المستوعبة، قد تكفي تماماً في ازالة العين، او الدنس المادي. بل يميل الفقهاء عادة الى عدم احتساب الغسلة المزيلة بالمرة.

ينتج من ذلك انه مع وجود عين النجاسة، فان الدنس المادي موجود، الا ان الخبث الحكمي ليس هو ذلك بالتعيين، بل هنا شكلان من أشكال الدنس: مادي وحكمي ولا يمكن ازالة الدنس الحكمي الا بعد زوال الدنس المادي.

الأمر الثاني: الحدث دنس حكمي فقهياً الا انه في نفس الوقت له جنبة معنوية، لأنه يعود الى دنس النفس وزواله يعود الى طهارتها. ووجود مثل هذه الأحوال النفسية غير مربوط بالمباشرة بالخلاف الفقهي القائل: بأن المطلوب في الطهارة كمقدمة للصلاة هو أفعال الوضوء والغسل. او الحالة المعنوية الناتجة منها.

فان الصحيح فقهياً هو الأول الا انه لا ينفي وجود الحالة المعنوية وانما أمر به باقتضاء وجودها. والذي يقال عادة في هذا الصدد: ان الوضوء والغسل ان كانا

بالغين الى درجة القبول انتجا تلك الحالة. واما اذا كان لهما درجة الاجزاء فقط لم ينتجا تلك الحالة وان صحت الصلاة بهما. اذن تصبح الطهارة في مثل ذلك حكمية وليست معنوية. واما مع القبول فهي حكمية ومعنوية معاً.

والاشارة الى هذه الحالة المعنوية موجودة في الروايات عن المعصومين ﷺ، نذكر بعضها:

فمنها ما عن النوفلي عن السكوني[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **الوضوء شطر الايمان.**

وعن سماعة[٢] قال: **كنت عند أبي الحسن عليه السلام فصلى الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء فتوضأ للصلاة. ثم قال لي: توضّ. فقلت: جعلت فداك أنا على وضوء. فقال: وان كنت على وضوء. ان من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه الا الكبائر، ومن توضأ للصبح كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته الا الكبائر.**

وعن سعدان عن بعض أصحابه[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **الطهر على الطهر عشر حسنات.**

وعن المفضل بن عمر[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام: **من جدد وضوءه لغير حدث جدد الله توبته من غير استغفار.**

وفي حديث آخر[٥]: **الوضوء على الوضوء نور على نور.**

وفي لسان آخر وكيفية أخرى من بيان ذلك في الروايات:

ما رواه محمد بن كردوس[٦] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من تطهر ثم آوى الى**

---

[١] الوسائل: ج ١. أبواب الوضوء. الباب ١. الحديث ٥.

[٢] المصدر: الباب ٨. الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ٣.

[٤] المصدر: الحديث ٧.

[٥] المصدر: الحديث ٨.

[٦] المصدر: الباب ٩. الحديث ١.

فراشه بات وفراشه كمسجده.

وعن الصادق عليه السلام[١]: **نحوه الا انه قال بعده فان ذكر انه ليس على وضوء فتيمم من دثاره كائناً ما كان، لم يزل في صلاة ما ذكر الله.**

وفي حديث[٢] عن رسول الله صلى الله عليه وآله **من بات على طهور فكأنما أحيى الليل.**

وعن أبي بصير[٣] عن أبي عبد الله عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال: **لا ينام المسلم وهو جنب ولا ينام الا على طهور فان لم يجد الماء فليتيمم بالصعيد فان روح المؤمن تروح الى الله عز وجل فيلقاها ويبارك عليها. فان كان أجلها قد حضر جعلها في مكنون رحمته، وان لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمنائه من الملائكة فيردها الى جسده.**

وفي لسان آخر من ألسنة الأحاديث:

ما عن أنس[٤] عن رسول الله صلى الله عليه وآله: قال: **يا أنس أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك وان استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك تكون اذا مت على طهارة مت شهيداً.**

وفي لسان آخر:

ما عن مرازم[٥] بن حكيم عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام انه قال: **عليكم باتيان المساجد فانها بيوت الله في الأرض. من أتاها متطهراً طهره الله من ذنوبه وكتب من زواره.**

وعن كليب الصيداوي[٦] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **مكتوب في التوراة. ان بيوتي في الأرض المساجد، فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي. الا ان على المزور كرامة الزائر.**

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٣.

[٣] المصدر: الحديث ٤.

[٤] المصدر: الباب ١١. الحديث ٣.

[٥] المصدر: الباب ١٠. الحديث ٢.

[٦] المصدر: الحديث ٤.

الى غير ذلك من الألسنة والأساليب، اذ لولا الحالة المعنوية للطهارة لما كان للنتائج المذكورة فيها دخل مفهوم.

وهذه الأخبار عموماً خاصة بالوضوء، لكنها تشمل الغسل بصفته طهارة والمغتسل متطهر. وقد نص بعضها على الغسل.

ويخص الغسل عدة ألسنة وأساليب منها ما أفتى به الفقهاء وجاءت به السنة من منع الجنب والحائض من المساجد وقراءة القرآن ولمس الأسماء المقدسة لله عز وجل وأوليائه، ولو على وجه الكراهة ولولا الحالة المعنوية لكان تعبداً غير مفهوم.

وكذلك الأخبار الدالة على إجزاء الغسل عن الوضوء:

منها: ما عن محمد بن مسلم[1] عن ابي جعفر عليه السلام قال: **الغسل يجزي عن الوضوء وأي وضوء أطهر من الغسل.**

وكذلك الاخبار الدالة على استحباب الدعاء عند الغسل:

منها[2]: تقول في غسل الجنابة: **اللهم طهر قلبي وزك عملي وتقبل سعيي واجعل ما عندك خيراً لي.**

وعن عمار الساباطي[3] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **اذا اغتسلت من جنابة فقل: اللهم طهر قلبي وتقبل سعيي واجعل ما عندك خيراً لي. اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين. واذا اغتسلت للجمعة فقل: اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق ديني وتبطل به عملي. اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين.**

والمفهوم من استحباب هذا الدعاء كون الغسل دخيلاً في ايجاد هذه الحسنات المعنوية المنصوص عليها فيه.

الى غير ذلك من الألسنة التي لا حاجة الى استقصائها ولئن كان بعضها محل المناقشة سنداً، فانه ليس فيها ما هو محل المناقشة دلالة. والسند، مضافاً الى المعتبر منها، يدعمه الاستفاضة او التواتر المعنوي المفهوم من مجموع هذه الروايات، والدالة

---

[1] المصدر:أبواب الجنابة. الباب ٣٣. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ٣٧. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٣.

على وجود فهم مؤكد ومركز لدى المعصومين عليهم السلام وأصحابهم عن وجود حالة الطهارة المعنوية.

يبقى سؤال واحد لابد من ذكره والجواب عليه:

وهو اننا قلنا قبل قليل انه مع تحقق الاجزاء في الوضوء والغسل يتحقق الأثر الشرعي كجواز الدخول في الصلاة، وان لم تحصل الحالة المعنوية. ومعه فقد يقال: انه مع حصول الاجزاء تترتب الآثار الموجودة في هذه الأخبار السابقة، وان لم تحصل الحالة المعنوية. اذن، فلا حاجة الى افتراض وجودها، كما كنا بصدده. والجواب عن ذلك من عدة وجوه، نذكر منها:

الأول: ان بعض ألسنة هذه الروايات كالنص في الطهارة المعنوية وغير قابلة عرفاً للحمل على الطهارة الحكمية وحدها. كقوله: الوضوء شطر الايمان وقوله: لم يزل في صلاة ما ذكر الله. وقوله الوضوء على الوضوء نور على نور وقوله: اللهم طهر قلبي......يعني بنفس الغسل كما فهمناه.

هذا مضافاً الى نص هذه الاخبار وغيرها واعتراف الفقهاء من استحباب تجديد الطهارة، وان الوضوء الثاني له أثر زائد على أثر الوضوء الأول. وهذا لا يصدق بالضرورة على الطهارة الحكمية. فان تلك الطهارة انما هي زوال الحدث وقد حصل في الوضوء الأول،ولا معنى لوجوده مرة ثانية لأنه من تحصيل الحاصل المستحيل. فيتعين ان يكون الوضوء الثاني مؤثراً في الطهارة المعنوية ليس الا. وهو المشار اليه بقولهم عليهم السلام: الوضوء على الوضوء نور على نور. والطهر على الطهر عشر حسنات.

واذا أمكن حصول الحالة المعنوية أحياناً أمكن وجودها دائماً. أعني في موارد استحقاق الطهارة للقبول.

واذا اقتصرنا على هذا الجواب، كان معناه ان من ينال الاجزاء ويحرم عن القبول، يحرم بطبيعة الحال من النتائج المعنوية المذكورة في الأخبار.

الثاني: اننا يمكن ان نتنازل جزئياً عن هذا الذي يقال عادة من ان الحالة المعنوية لا تحصل مع الحرمان عن القبول.

ونقول الآن: انه يمكن ان يكون للطهارة المعنوية درجات متعددة، تحصل بعضها في مراحل الاجزاء وتحصل المرحلة الأهم في درجة القبول. والمراحل التي نعرفها فقهيا وان كانت اثنتين: الاجزاء والقبول، الا انها (لعلها) عند الله عز وجل أكثر بكثير.

ومن الواضح ان النتائج المذكورة في الأخبار، يتناسب وجودها ومقدارها مع درجة القبول والاجزاء، فهي تحصل مع الاجزاء بشكل ضعيف، ومع القبول بشكل أكيد، وكلما ازدادت أهمية العبادة ازداد عدد تلك النتائج او ازداد تركيزها.

وأعتقد انه قد حان الوقت للعودة الى المعاني اللغوية العشرة لنفهما من جديد. وذلك في مستويين:

المستوى الأول: الاستدلال بأن جميعها انما هو من الطهارة المعنوية، أعني ليست المادية، ولكنها اما حكمية او معنوية. كما أشرنا الى ذلك من قبل.

ولا حاجة ـ في هذا الصدد ـ لاستقصائها جميعاً. لأن أكثرها نص واضح في هذه الطهارة المعنوية فما على القارئ الا مراجعتها. وانما نذكر هنا الموارد القابلة للمناقشة فقط. وهي ثلاثة:

١ ـ انقطاع دم الحيض.

٢ ـ الاستنجاء من البول والغائط.

٣ ـ الختان.

فقد يقال فيها: انه من باب الطهارة المادية لأنها تعني نظافة الجسد من دم الحيض **أولاً** ومن البول والغائط **ثانياً**، ومن لحمة الأغلف **ثالثاً**. فكيف تكون هذه طهارة معنوية؟

وهذا وان كان محتملاً فعلاً، الا انه في الحقيقة بالنسبة الى الأولين من الطهارة الحكمية. اما انقطاع الدم فهو يسبب الطهارة باعتبار ان زوال النجاسة عن بواطن الإنسان كافية في طهارتها كما يمكن ان يكون باعتبار انتهاء حدث الحيض وان لم تغتسل واما الاستنجاء فهو ما يحدث حكماً بالغسل بالماء. وهذا واضح مع النظر الفقهي المعمق بلا اشكال.

واما الختان، فهو تابع للفهم الارتكازي لدى المتشرعة من ان الأغلف يحتوي على شكل من أشكال الدنس، والدال على ذلك بطلان بعض عباداته شرعاً كالصلاة والطواف. مضافاً الى وجوب ازالة الغلفة وجوباً استقلالياً.

واذا كانت الغلفة دنساً، كان الختان طهارة، وبه تصح تلك العبادات.

المستوى الثاني: في محاولة اعطاء فهم أوسع ومحدد، لتلك المعاني اللغوية العشرة.

وهنا لابد من استعراضها واحداً واحداً:

أولاً: انقطاع دم الحيض.

ومثله انقطاع دم النفاس والاستحاضة، ويمكن التعميم الى انقطاع كل الأوساخ التي تخرج من الجسم مما يسبب الحدث كالبول والغائط.

ثانياً: الاغتسال من الحيض او الجنابة.

ويعمم لكل الأغسال الواجبة بل والمستحبة.

ثالثاً: الاستنجاء من البول والغائط.

ويعمم الى غسل أي النجاسات الخبثية، الأمر الذي يحدث الطهارة الحكمية، في الجسم الإنساني او غيره.

رابعاً: التنزه عن الدنس والباطل.

وهو الدنس الناتج من كل كفر وشرك وضلال فانها كلها من الباطل.

خامساً: التنزه عن الاثم وما لا يجمل.

اما الاثم فهو يعني كل ذنب. وما لا يجمل فهو أوسع من ذلك مما يرجع الى حكم العقل او حكم العرف والمجتمع او حكم المستحبات والمكروهات الشرعية. فتكون طاعتها طهارة وعصيانها دنساً.

سادساً: طهارة الأخلاق.

والأخلاق بالمعنى المتعارف تندرج كلها في العنوان السابق، فلا تكون عنواناً مستقلاً. فان عصيانها يحصل منه: الاثم وما لا يجمل. الذي سمعناه.

وهذا المعنى يشكل إشكالاً على كلمات اللغويين، وهم غير معصومين عن

الخطأ بطبيعة الحال.

غير اننا اذا أردنا الاتساع في الفهم، أمكننا ان نفهم من الأخلاق مستوى أعمق من ذلك، الأمر الذي لا يجعله مندرجاً في العنوان السابق. مستوى تكون فيه تصفية النفس والقلب حجر الزاوية، كما هو مسطور في علمي الأخلاق والعرفان. ولا حاجة الآن الى الاطالة فيه.

سابعاً: طهارة القلب وهداه.

ونحن اذا فهمنا من الأخلاق ـ العنوان السابق ـ معناه المتعارف كانت طهارة القلب معنى معمقاً أكثر منه. واما اذا فهمنا منها ما حاولناه من المعنى المعمق، كان مشابهاً لمعنى طهارة القلب ولا يكون معنى مستقلاً.

ومعه، فقد يبدو للنظر انه: اما ان يكون المعنى السادس مندرجاً في الخامس واما ان يكون المعنى السابع مندرجاً في السادس. اللهم الا أن نفهم من طهارة القلب وهداه شيئاً أعمق مما فهمناه من الأخلاق المعمقة. وهو الوصول الى الهدف الحقيقي من ذلك المعنى من الأخلاق. طبقاً لعدد من الآيات الكريمة ومنها قوله تعالى: ﴿أولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[1].

ثامناً: الطهارة التي تحصل باقامة الحد.

وفكرته الأساسية في حصول التوبة مع تسليم المذنب التائب نفسه للعقاب تركيزاً لمفهوم التوبة. وهذا أمر لابد من افتراضه لوضوح ان من أقيم عليه الحد بغير رضاه لم تحصل له الطهارة المعنوية على الاطلاق.

ويمكن تعميم ذلك الى كل توبة افترضت بالتسليم او الرضا بشيء من الصعوبة، كما لو تاب الفرد ومارس البكاء او حجب نفسه عن الطعام يوماً او نحو ذلك.

ومع التوسع أكثر يشمل الأمر كل توبة. ولعمري ان التوبة طهارة. والتائب من الذنب كمن لا ذنب له. والذي لا ذنب له طاهر بهذا المعنى بطبيعة الحال.

غير ان التوبة لا تكون حقيقية الا مع العزم على الترك باستمرار لكي تكون

---

[1] سورة الأنعام: الآية ٩٠.

توبة نصوحاً ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾[١] يعني توبة ينصح فيها العبد ربه ويعده بعدم العودة الى الذنب.

واما التوبة مع اهمال هذه الجهة، فهي وان كانت حسنة. الا انه ورد في بعض الروايات[٢] انها أشبه بالاستهزاء. لأنك تذنب ثم تتوب ثم تذنب ثم تتوب ثم تذنب وهكذا. وليس لها ذلك الأثر الحقيقي.

تاسعاً: الطهارة التي تحصل بالعلو عن الماديات، كالملائكة. ولعمري ان الأجواء الدانية والمادية للكون انما هي ظلام ودنس وتسمى بلغة الفلسفة بحجب الظلمة. فيكون الخروج عنها والارتفاع عليها طهارة ونوراً. وتسمى بلغة الفلسفة بحجب النور. وكلما كان المخلوق أعلى كان أشد طهارة وزكاة، وأعظم نوراً وأوكد وجوداً. لا يفرق في ذلك بين الملائكة والنفس الإنسانية وغيرها.

عاشراً: الختان.

وقد فهمنا الوجه في كونه دنساً، فلو كان في الجسم شيء كالغلفة يعتبر وجوده دنساً وزواله طهارة أمكن التعميم له. الا انه غير موجود على أي حال. فيكون التعميم في هذا العنوان بلا وجه.

فهذا هو الفهم الموسع لهذه العناوين اللغوية العشرة. التي برهنا على انها جميعاً على نحو الاستعمال الحقيقي، كما قد رأينا انها جميعاً ولا أقل الأعم الأغلب منها، يتكفل الطهارة المقابلة للمعنى المادي يعني: اما الحكمية واما المعنوية الصرفة.

هذا مضافاً الى ما فهمناه من المعنى الجامع الشامل للجميع، وهو معنى وجودي ناشئ من زوال الدنس المعبر عنه بالطهارة او النظافة او النزاهة او نحوها.

واذا استعرضنا الآيات الكريمة التي وردت فيها مادة الطهارة، لم نجد فيها ما يتعين حمله على الطهارة المادية. نعم يمكن حمل بعضها عليها. غير ان الاحتمال الآخر يكون وارداً أيضاً بل أولى أحياناً. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

واذا تجاوزنا ذلك يمكن تقسيم الآيات القرآنية من هذه الناحية الى عدة أقسام:

---

[١] سورة التحريم: الآية ٨.

[٢] [الوسائل: ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد النفس. الباب ٨٦. الحديث ٨].

أولاً: ما يراد به الطهارة الخبثية.

ثانياً: ما يراد به الطهارة الحدثية.

ثالثاً: ما يراد به كلتا الطهارتين الخبثية والحدثية.

رابعاً: ما يراد به خصوص الطهارة المعنوية.

ولا يمكن الآن أن نستوعب الآيات القرآنية الكريمة. وانما نذكر لكل واحد من هذه الأقسام بعض الأمثلة:

فما يراد به الطهارة الخبثية، ولو باعتبار قيام بعض القرائن على ذلك: قوله تعالى: **﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾**[1]. وقوله تعالى: **﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾**[2].

وما يراد به الطهارة الحدثية. قوله تعالى: **﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾**[3].

وقوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾**[4]. وقوله تعالى: **﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾**[5]. يعني بالتيمم المذكور سابقاً في الآية الكريمة. واما ما يراد به كلتا الطهارتين الحدثية والخبثية. فمثل قوله تعالى: **﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾**[6]. يعني يمكن استعماله في ازالة كلا النحوين من الدنس.

واما الطهارة المعنوية...فمنها: ما يكون في الأموال كقوله تعالى: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾**[7]. ومنها: ما يكون في الفروج كقوله تعالى: **﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾**[8].

---

[1] سورة الأنفال: الآية ١١.

[2] سورة المدثر: الآية ٤.

[3] سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

[4] سورة المائدة: الآية ٦.

[5] نفس السورة والآية.

[6] سورة الفرقان: الآية ٤٨.

[7] سورة التوبة: الآية ١٠٣.

[8] سورة هود: الآية ٧٨.

ومنها: ما يكون في القلوب كقوله تعالى: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِن﴾[١]. وقوله عز من قائل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾[٢].

ومنها: ما يكون طهارة للنفوس يعني للإنسان ككل. مثل قوله عز من قائل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[٥].

وقد تكون الطهارة المعنوية لغير الإنسان مما هو متعلق له، وفي مصلحته. كقوله تعالى: ﴿فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ﴾[٦] او قوله سبحانه: ﴿رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً﴾[٧]. كذلك قوله تعالى: ﴿وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً﴾[٨]. وكذلك تطهير البيت في أرجح التفاسير في قوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[٩] او قوله سبحانه: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾[١٠]. صدق الله العلي العظيم.

---

[١] سورة الأحزاب: الآية ٥٣.

[٢] سورة المائدة: الآية ٤١.

[٣] سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

[٤] سورة آل عمران: الآية ٤٢.

[٥] سورة آل عمران: الآية ٥٥.

[٦] سورة عبس: الآية ١٤.

[٧] سورة البينة: الآية ٢.

[٨] سورة الدهر: الآية ٢١.

[٩] سورة الحج: الآية ٢٦.

[١٠] سورة البقرة: الآية ١٢٥.

فصل
في تحديد الكر

الكر في الفقه هو مقدار الماء المعتصم[1] الذي لا يتنجس بمجرد ملاقاة عين النجس. ما لم تتغير أحد أوصافه الثلاث: اللون او الطعم او الرائحة.

وقد أعطى الفقهاء له، تبعاً للروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام اسلوبين من التحديد: تحديد بالوزن وتحديد بالمساحة[2] وان اختلفوا في كمية كلا التحديدين اختلافاً غير قليل. والواقع ان الكر مكيال قديم كان يستعمله أهل العراق وفرق الكيل عن الوزن هو: ان الكيل عبارة عن ملأ ظرف متفق عليه اجتماعياً بمقدار معين من المال. وقد يسمى باسم معين. في حين ان الوزن عبارة عن عيار معين يوضع في أحد كفتي الميزان وتوضع البضاعة في الطرف الآخر، وله اسم وقيمة أيضاً.

وانما حولنا الأئمة المعصومون عليهم السلام على الكر في تقدير الماء المعتصم، لأنه كان في صدر الاسلام معروفاً بين الناس. الا ان الأجيال المتأخرة في ذلك الحين أصبحت تشك بمقداره وكانت فكرتها عنه مشوشة، فرجعوا الى الأئمة عليهم السلام يسألونهم عن مقداره. فاعطوهم اسلوبين من التحديد: الوزن تارة والمساحة أخرى.

ونحن نحتاج الآن الى الحديث في ثلاث جهات رئيسية احداها عن وزن الكر والأخرى عن مساحته والثالثة: عن تطبيق الوزن على المساحة. فهل يتفقان أم يختلفان ام يكون اتفاقهما على بعض الوجوه دون بعض.

---

[1] في مقابل الجاري الذي هو معتصم أيضاً الا انه لم يحدد بمقدار.

[2] وهو الحجم بالاصطلاح الهندسي الا ان لغة الفقهاء جرت على ذلك.

وزن الكر:

اما وزن الكر، فهو على المشهور[١] بين الفقهاء ألف ومئتا رطل بالرطل العراقي.

فان الرطل في ذلك الحين، كان ثلاثة أشكال: رطل عراقي ورطل مكي ورطل مدني. فالصاع عندهم تسعة أرطال عراقية وستة أرطال مدنية وأربعة أرطال ونصف مكية.

ومعه يكون الكر حوالي ٦٠٠ رطل مكي و ٨٠٠ رطل مدني. وبناء على القول الآخر الضعيف فقهياً وهو ان الكر يساوي ألف ومئتا رطل بالمدني يكون عنده الكر ١٨٠٠ رطل بالعراقي و٩٠٠ رطل بالمكي واما كون الكر ١٢٠٠ رطل مكي فهو غير محتمل فقهياً.

والمهم الآن هو تطبيق هذا الوزن على الكيلوغرام المعروف في عالم اليوم.

فاذا علمنا ان الصاع حوالي ثلاث كيلوغرامات وهو أقل منها بقليل جداً[٢]. كما قامت لدينا به الحجة الشرعية......فكما يلي:

الصاع = ٣ كيلو

الصاع = ٩ أرطال عراقية

الكيلو $= \frac{٩}{٣} =$ ٣ أرطال عراقية

---

[١] [كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ج ١. ص ١٨٢. شرح العروة الوثقى. تقريرات أبحاث السيد محمد باقر الصدر للهاشمي: ج ١. ص ٤٢٠].

[٢] لأن: الصاع ٦١٤,٢٥ مثقال صيرفي

والمثقال ٤,٨٨٤ غرام

×

اذن الصاع ٢٩٩٩,٩٩٧ غراماً

يعني انه أقل من الثلاث كيلوغرامات بـ ٠,٠٠٣.

الكيلو = ٣ رطل

الكيلو = ١٠٠٠ غرام

الرطل = $\frac{١٠٠٠}{٣}$ = ٣٣٣،٣ غرام

وكذلك

الصاع = ٣ كيلو

الصاع = ٦ أرطال مدينة

الكيلو = $\frac{٦}{٣}$ = ٢ رطلين مدنيين

أو إن الرطل المدني نصف كيلو أو ٥٠٠ غرام

وكذلك

الصاع = ٣ كيلو

الصاع = ٤،٥ رطل مكي

الرطل المكي = $\frac{٣}{٤،٥}$ = ٠،٦٦٦ من الكيلو ويساوي ٦٦٦ غراماً.

الرطل العراقي = ٣٣٣،٣ غرام

الكر = ١٢٠٠ رطل عراقي

الكر = ٣٣٣،٣ × ١٢٠٠ = ٣٩٩٩٦٠ غرام.

يعني يساوي ٣٩٩ كيلو أو أقل من الأربع مئة بـ ٠،٠٤٠ بالدقة.

وبحساب الرطل المدني:

الكر = ٨٠٠ رطل مدني

الكيلو = ٢ رطل

الكر= $\frac{٨٠٠}{٢}$ = ٤٠٠ كيلو

وكذلك:

الكر = ٦٠٠ رطل مكي

الرطل = ٦٦٦ غرام

الكر = ٦٠٠ × ٦٦٦ = ٣٩٩٦٠٠ غم وهو يقرب من ٤٠٠ كيلو بعد الغاء الكسور الصغيرة.

واذا استخدمنا وزن المثقال الصيرفي يكون الأمر كما يأتي:

الصاع = ٣٠٠٠ غرام

الصاع = ٦١٤,٢٥ مثقال

المثقال = $\frac{٣٠٠٠}{٦١٤,٢٥}$ = ٤,٨٨٤ غرام

وكذلك:

الصاع = ٦١٤,٢٥ مثقال

الصاع = ٩ رطل عراقي

الرطل العراقي = $\frac{٦١٤,٢٥}{٩}$ = ٦٨,٢٥ مثقال

وكذلك:

الصاع = ٦١٤,٢٥ مثقال

الصاع = ٦ رطل مدني

الرطل المدني = $\frac{٦١٤,٢٥}{٦}$ = ١٠٢,٣٧٥ مثقال

وكذلك:

الصاع = ٦١٤,٢٥ مثقال

الصاع = ٤,٥ رطل مكي

الرطل المكي = $\frac{٦١٤,٢٥}{٤,٥}$ = ١٣٦,٥٠٠ مثقال

وكذلك:

الكر = ١٢٠٠ رطل عراقي

الرطل العراقي = ٦٨,٢٥ مثقال صيرفي

الكر = ١٢٠٠ × ٦٨,٢٥ = ٨١٩٠٠ مثقال

وكذلك:

الكر = ٨٠٠ رطل مدني

الرطل المدني = ١٠٢,٣٧٥ مثقال صيرفي

الكر = ٨٠٠ × ١٠٢,٣٧٥ = ٨١٩٠٠ مثقال

وكذلك :

الكر = ٦٠٠ رطل مكي

الرطل المكي = ١٣٦,٥ مثقال صيرفي

الكر = ٦٠٠ × ١٣٦,٥ = ٨١٩٠٠ مثقال

فاذا علمنا ان الكيلوغرام عبارة عن ٢٠٤,٧٥٠ مثقال كما يلي:

الكيلو = ١٠٠٠ غم

المثقال = ٤,٨٨٤ غم

الكيلو = $\frac{١٠٠٠}{٤,٨٨٤}$ = ٢٠٤,٧٥٠ مثقال

فيكون:

الكر = ٨١٩٠٠ مثقال

الكيلو = ٢٠٤,٧٥٠ مثقال

الكر = $\frac{٨١٩٠٠}{٢٠٤,٧٥٠}$ = ٤٠٠ كيلو غرام

ومن المعلوم ان اتحاد النتيجة، من مختلف طرق الاستخراج يكون دليلاً أكيداً على صحتها.

مساحة الكر:

أخذ الفقهاء[1]، كما في الروايات عن المعصومين ، مساحة الكر بالأشبار، الذي هو المقياس المتوفر في جسم الإنسان دائماً. الا انهم اختلفوا في مقداره على

[1] [كتاب الطهارة: ج ١. ص ١٨٦. شرح العروة الوثقى: ج ١. ص ٤٣٤. الوسائل: ج ١. كتاب الطهارة أبواب الماء المطلق. الباب ١٠].

عدة احتمالات نذكر أهمها[1] ما يلي:

الأول: ان الكر ثلاثة أشبار ونصف مكعبة. وهو يساوي ٤٢,٨٧٥ شبراً مكعباً من الماء.

الثاني: ان الكر ثلاثة أشبار ونصف مكعبة مع حذف نصف الشبر من كل الأضلاع وهو يساوي ٢٧ شبراً مكعباً.

الثالث: انه أربعة أشبار في أربعة في ثلاثة. وهو ينتج ٤٨ شبراً مكعباً.

الرابع: انه ثلاثة أشبار ونصف في مثلها في ثلاثة أشبار فقط. وهو يساوي ٣٦,٧٥ شبراً مكعباً.

الخامس: انه ثلاثة أشبار في مثلها في ثلاثة ونصف وهو يساوي ٣١,٥ شبراً مكعباً.

ولا نريد أن ندخل في الأدلة الفقهية على هذه الوجوه، لأنه ليس من غرض هذا الكتاب. وان كان من المعلوم ان الأحوط هو أكثر هذه الوجوه، كما ان المختار لنا منها هو الأول.

واما قياس هذه الوجوه بالسنتمترات. فهذا يتوقف على ان نعرف مقدار الشبر من السنتيمترات. والناس يختلفون في صغر او كبر أكفهم، ومن ثم يختلفون في مقدار أشبارهم، ولا يبعد انه مردد بين ٢١ سم الى ٢٥ سم فيكون المعدل مردداً بين ٢٣ و٢٣,٥ والرقم الثاني أكثر وثوقاً في النفس فيكون بناؤنا عليه.

الوجه الأول: يكون طول ضلعه: ٢٣,٥ × ٣,٥ = ٨٢,٢٥ سم. فيكون مكعبه ٥٥٦٤٢٦,٣٩٠ سم^{3}.

الوجه الثاني: يكون طول ضلعه: ٢٣,٥ × ٣ = ٧٠,٥ سم. فيكون مكعبه ٣٥٠٤٠٢,٦٢٥ سم^{3}.

الوجه الثالث: يكون طول ضلعه ٩٤، ٩٤، ٧٠,٥ ويكون مكعبه ٦٢٢٩٣٨ سم^{3}.

---

[1] [لعل الأرجح هنا وجود كلمة (في)].

الوجه الرابع: يكون طول ضلعيه ٢٣,٥ × ٣,٥ = ٨٢,٢٥ وطول الثالث: ٢٣,٥ × ٣ = ٧٠,٥. فيكون مكعبه: ٤٧٦٩٣٦,٩٠٦ سم^{٣}.

الوجه الخامس: يكون طول ضلعيه ٢٣,٥×٣=٧٠,٥والآخر ٢٣,٥×٣,٥=٨٤,٢٥. فيكون مكعبه ٤٠٨٨٠٣,٠٦٢ سم^{٣}

تطبيق الوزن على المساحة:

وهو من الأفكار التي اعتاص تطبيقها على الكثيرين. الا اننا بعد ان نعرف ان السنتيم المكعب الواحد يساوي غراماً واحداً من الماء المقطر، بل ان تعريف الغرام عند أهل الاختصاص هو ذلك: بل ان احدهما يعرف بالآخر عندهم.

ويكون الكيلوغرام الواحد عبارة عن مكعب ضلعه عشرة سنتيمات = ١٠ سم، أي ١٠٠٠ سم^{٣} وهو ما يعرف باللتر.

ومعه تكون الأرقام السابقة للتكعيب عبارة عن مقدار الغرامات التي يتكون منها الكر طبقاً لمختلف الحجوم التي سمعناها.

فكل عدد منها بالسنتيم المكعب انما هو العدد نفسه بالغرامات فاذا أردنا أن نحولها الى الكيلو، فليس علينا الا تقسيمها على ألف بارجاع الفارزة العشرية الى اليسار ثلاث مراحل، مع اسقاط الكسور الضئيلة.

فتكون النتيجة كما يلي:

الوجه الأول: ٥٥٦ كيلوغرام.

الوجه الثاني: ٣٥٠ كيلوغرام.

الوجه الثالث: ٦٢٢ كيلوغرام.

الوجه الرابع: ٤٧٦ كيلوغرام.

الوجه الخامس: ٤٠٨ كيلوغرام.

وحيث قلنا في الوزن ان الصحيح هو ان وزن الكر هو أربعمائة كيلو فيكون الأقرب الى هذا الوزن هو الوجه الأخير (٤٠٨) ولا يكون لهذه الثمان الزائدة أهمية

في العرف السوقي والفقهي.

ولكن حيث اننا اخترنا في المساحة الوجه الأول من هذه الوجوه الخمسة، لقيام الحجة عليه فقهياً، فيصبح الفرق من الوزنين ١٥٦ كيلوغرام وهي كمية معتد بها عرفاً ولا يمكن التسامح فيها.

ومن الناحية الفقهية اذا أردنا أن نجعل أحد الدليلين قرينة على صحة الآخر. فيمكن ذلك بأحد وجوه:

أولاً: أن يتعارض الوجهان ويتساقطان. ونرجع الى أصالة عدم الزيادة. فتكون النتيجة في صالح الأقل. وهو الوزن دون المساحة.

ثانياً: ان نقول: انهما ليسا متساويين في النسبة ليتساقطا بل بينهما نسبةالعموم والخصوص المطلق، لأن الزائد ـ أعني المساحة ـ هو الأقل نفسه مع قيد الزائد وبعد تقييد أحدهما بالآخر يرجع المطلق وهو الوزن (الأقل) الى المقيد وهو المساحة (الأكثر) فتكون النتيجة في مصلحة المساحة.

ثالثاً: أن نأخذ بما هو أوثقهما دليلاً.

ولا شك ان دليل الوزن أوثق لعدة قرائن:

١ ـ اتفاق الروايات على كون الكر ألف ومائتا رطل مع اختلافها في المساحة.

٢ ـ الاجماع على هذا الوزن وعدم الاجماع في المساحة.

٣ ـ ان الفقهاء الذين حددوا الوزن انما حددوه بما هو مساو للأربعمائة او أقل. ومن المسلم لديهم انه ليس بأزيد.

اذن، فأي من هذه الوجوه تعبر عن زيادة معتد بها ولا يمكن اسقاطها عرفاً على هذا المقدار من الوزن، فهو ليس بحجة. ولو أردنا أن نأخذ بالمساحة التي تكون مساوية تقريباً للوزن، فانما هي الوجه الخامس. يعني ثلاثة أشبار في مثلها في ثلاثة ونصف.

الا ان هذا لا ينافي ان الوجه الأول الذي اخترناه فقهيا أوفق بالاحتياط، باعتبار الحجة القائمة عليه هناك ولا أقل ـ بعد التخصيص الذي ذكرناه ـ ان نصير الى الاحتياط الاستحبابي.

وهنا ينبغي ان نلاحظ ان ما دل في عدد من المصادر[1] من حساباتهم حول وزن الكر، بانه أقل من أربع مئة ككونه ٣٧٦ كيلوغراماً. انما هو أمر لا تسوّغه كل هذه الوجوه فقهياً. مع العلم انهم انما يختارون بعضها لا محالة في مساحة الكر. ولكن قَل منهم من يطبق نتيجة دليل الوزن على دليل المساحة...... او لا يوجد منهم أحد على الاطلاق !!.

هذا، ولا ينبغي أن نغفل هنا ان نذكر ان بعض اساتذتنا أخذ بنظر الاعتبار الفرق في ثقل الماء الاعتيادي عن الماء المقطر. فان السنتيمتر الواحد المكعب انما هو غرام من الماء المقطر. واما الاعتيادي فسيكون أثقل قليلاً، لما يختلط به من الأملاح والغبار وقدّره بنسبة ٢٠/١ فيكون ١ سم^{٣} = $\frac{١}{٢٠}$١ او ١,٠٥ من الغرام.

الا انه من الواضح ان الحسابات التي جرت قبل قليل في وزن الماء ذي المساحة المحددة ...... ستكون أقل، وسيكون من اللازم زيادتها بمقدار ما. الا ان هذا:

أولاً: ليس في مصلحتهم لأن أقل وزن حاصل في المساحة هو أكثر من أكثر وزن محتمل في طرف الاستدلال على وزن الكر. وكل الوجوه الباقية أكثر من ذلك. فكيف اذا حصلت هذه الزيادة المتوقعة من ثقل الماء الاعتيادي.

ومن هنا يزداد الاشكال عليهم كما قلنا من حيث بُعد فتواهم بالوزن عن فتواهم بالمساحة. لأن الشقة ستزداد بُعداً.

الا ان الذي يهون الخطب سيكون فيما يلي:

ثانياً: ان هذه النسبة الضئيلة نسبياً ٢٠/١ نسبة ممكن التنازل عنها عرفاً، وغير مؤثرة في الوزن تأثيراً مهماً من الناحية الفقهية. وخاصة في الرقم الأخير الأقل الذي عرفناه وهو ٤٠٨، الأمر الذي لا نكون معه بحاجة الى معاودة النظر في الحساب او سلب الثقة عن النتائج التي قلناها.

---

[1] [منهاج الصالحين للخوئي: ج ١. ص ١٦. المسألة ٤٩. كذلك هو رأي أغلب من علق على المنهاج من الفقهاء المتأخرين].

ثالثاً: ان هذه النسبة تقديرية لا دليل على صدقها بالدقة. بل هي غير موافقة للاعتبار، لأن المياه الاعتيادية، وان كانت أثقل جزئياً من الماء المقطر، الا ان نسبته قد لا تزيد على ١٪ الى ٥٪.

وبتعبير آخر: ان المياه تختلف من حيث كمية المواد المختلطة فيها، وليس هناك تحديد دقيق للمقدار الذي تتراوح فيه او المعدل الذي يمكن قبوله. وحسب الظاهر، فان المياه التي نشربها عادة نظيفة وليس فيها الا نسب ضئيلة جداً من المواد المختلطة.

الا انه لا يخفى ان الرقم المستنتج سابقاً من أي من الوجوه الخمسة كلما كان أكبر كلما اضطررنا الى زيادته برقم أكبر طبقاً لنسبة ١/٢٠. الأمر الذي يكون أوضح في الاشكال على من يقول بتلك الوجوه، ممن يقول بالوجه الأخير.

تعقيب: يمكن تطبيق الوزن على المساحة كما يلي: باعتبار ملاحظة الشبر ٢١ سم مع ما هو المختار من كون الكر ٣,٥ × ٣,٥ × ٣,٥ شبراً لأن: ٣,٥ × ٢١ = ٧٣,٥ سم و ٧٣,٥ ×٧٣,٥ × ٧٣,٥ = ٣٩٧٠٦٥,٣٧٥ سم ^{3} وبعد تقسيمه على ١٠٠٠ يحصل (٣٩٧) كيلو غرام وهو مقارب جداً للمختار من ان الكر يساوي ٤٠٠ كغم. غير ان الاشكال فيه من حيث تقدير الشبر كمعدل في ٢١ سم. فان المعدل أكثر منه جزماً كما سبق.

فصل
الماء

بدأ الفقهاء في الماء فقسموه الى المطلق والمضاف، وقسموا كلاً منهما الى أقسامه، وأكدوا بالخصوص على أقسام المطلق من حيث انها تختلف في الحكم الشرعي.

كما أكدوا على ان استعمال الماء كلفظ مفرد حقيقة في المطلق ومجاز في المضاف. فهل هذا صحيح، وماذا تقول اللغة؟

قالوا[1]: الماء والماه. والماءة: معروف. وهمزة ماء منقلبة عن هاء بدلالة ضروب تصاريفه وتصغيره.

وماهت الركَية ظهر ماؤها وكثر. ومَوّه الموضع صار فيه الماء. ويقال تموّه ثمر النخل والعنب اذا امتلأ ماء وتهيأ للنضج. ورجل ماهُ الفؤاد وماهي الفؤاد: جبان كأن قلبه في ماء. وانشد:

انك يا جهضم ماهي القلب

والأصل مائه القلب لأنه من مُهت.

وأماهت الأرض: كثر ماؤها وظهر فيها النز. وأماهت السفينة دخل فيها الماء. وأماه الرجل سقاه الماء وأَمَهْتُ الدواة صببت فيها الماء. وأماه الفحل اذا ألقى ماءه في رحم الأنثى.

ومَوه الشيء طلاه بذهب او فضة. ومنه التمويه وهو التلبيس ومنه قيل للمخادع مموه. وقد موّه فلان باطله اذا زينه وأراه في صورة الحق.

---

[1] راجع لسان العرب وغيره. [ج ١٣. ص ٥٤٣].

وقال الليث: الموهة لون الماء يقال: ما أحسن موهة وجهه. قال: ابن بحري: وجه مموّه أي مزين بماء الشباب قال رؤية:

لما أرتني خلق المموه

والموهة ترقرق الماء في وجه الشابة. وموهة الشباب حسنه وصفاؤه. وكلام عليه موهة أي حسن وحلاوة. وماه الشيء بالشيء خلطه. وموّه عليه الخبر اذا أخبره بخلاف ما سأله عنه.

وحكي اللحياني عن الأسدي: آهة وماهة. قال: الآهة الحصبة والماهة الجُدري.

وقال في فقه اللغة[1]: في تقسيم خروج الماء وسيلانه من السحاب سح من الينبوع نبع الى ان قال: من العين انسكب من الجرح ثعَّ.

وينبغي ان نلتفت بادئ ذي بدء الى التفريق بين السائل وغيره فقد قالوا: انك اذا أدخلت فيه اصبعك وأخرجته فلم يبق فيه أثر بمعنى امتلاء المكان فوراً، فهو سائل وان كان فيه أثر مهما كان قليلاً، او كان امتلاؤه بطيئاً فهو جامد.

ومعه فالسوائل بهذا المعنى يمكن تقسيمها الى عدة أقسام:

أولاً: الماء الطبيعي القابل للشرب.

ثانياً: الماء غير القابل للشرب، كماء البحر او المياه المعدنية.

ثالثاً: السوائل التي تكون كثافتها وقوامها مشابهة للماء. بحيث لا يفرق بالنظر العرفي بينهما كماء العنب بعد تنقيته من كل الجزيئات المرئية فيه......وكذلك الدمع.

رابعاً: السوائل التي تكون أكثف قواماً من الماء بطبعها، كبعض الأدوية والدبس.

يبقى بعد هذا أنواع أخرى مما يطلق عليها الماء ليست من السوائل. كما يلي، الا اننا نذكر بالتسلسل السابق.

خامساً: الثلج وهو الماء المتجمد بالبرد.

سادساً: السوائل الخالية من الرطوبة. التي لا يدخل فيها عنصر الماء بالمرة.

---

[1] ص٢٨٥.

كالزئبق والمعادن الذائبة بالحرارة.

سابعاً: الرطوبة. وخاصة اذا أصبحت بحيث تكون قابلة للتقاطر.

ثامناً: ماء الوجه. الذي هو تعبير عرفي عن أمرين غير مترابطين بالمباشرة:

أحدهما: غضارة الشباب وحسنه. وهو الذي سمعناه من كلمات اللغويين.

ثانيهما: شرف الفرد وعرضه فان اراقة ماء الوجه في العرف انما هو ما يوجب الذلة عندهم وأهم أمثلته عندهم الكدية. ومنه قيل(1): **السؤال ذل ولو أين الطريق.**

فأي من هذه الأقسام تسمى ماء على وجه الحقيقة وأي منها يسمى ماء على وجه المجاز؟

وينبغي أن نلتفت أولاً الى ان الماء كأي ماهية وحقيقة عرفية أخرى، يحتاج الى حجم او كمية معينة مدركة بالحس عرفاً ليكون مصداقاً للحقيقة، يعني لكي يسمى ماء.

فلو كانت الحقيقة غير مدركة بالحس عرفاً، وكانت من الصغر بحيث لا تحس، لم تندرج في المصاديق، وان كانت كذلك بالدقة العقلية او العلمية. فالجزيء الواحد ـ مثلاً ـ للماء H_2O الذي يتحدث عنه الكيميائيون والفيزيائيون هو ماء بالدقة الا انه ليس ماء عرفاً. لأنه من الضآلة بحيث لا وجود له عرفي.

نعم، لو اجتمعت جزيئات عديدة منه، بحيث أحس بها العرف، دخلت في مصطلحه عندئذ تحت مفهوم الماء.

خذ اليك مثلاً، جزيء الهواء فانه ليس بهواء، بل هو أحد الغازات المختلطة فيه، كما ان جزيء الدم ليس بدم لأنه أصغر بكثير من الكريات الحمر فضلاً عن البيض.

والمهم ان كل ماهية عرفية تحتاج الى حجم معين لكي تندرج تحت صدقها.

---

(1) [نقل السيد المرعشي ـ قدس ـ في احقاق الحق: ج ٢٨. ص ١٠٢ عن الشريف علي فكري الحسيني القاهري ـ وهو من أعلام العامة ـ في (أحسن القصص: ج ٤. ص ٢٧٠) قال: وقال ـ الامام علي بن الحسين ـ رضي الله عنه: أربع عزهن ذل: البنت ولو مريم، والدين ولو درهم، والغربة ولو ليلة، والسؤال ولو أين الطريق].

وهذا الحجم تابع للفهم العرفي، فقد يكون كالجزيء الذي ذكرناه. وقد يكون أكبر من ذلك، كما لو وجدت بنيَة صغيرة لا تعدو ان تكون متراً او مترين مكعبين فانها لصغرها لا يسميها العرف (داراً)......وهكذا.

نعود الآن للمعاني الثمانية لندقق في حقيقة تسميتها.

وينبغي بهذا الصدد ان نخرج عن حيز الشك عدة من هذه المعاني فبعضها هي (ماء) باليقين وهو القسم الأول منها.

وكذلك القسم الثاني كماء البحر والمياه المعدنية، ويندرج فيه ما يسمى بالماء الثقيل H_3O الذي يكون فيه ثلاثة أجزاء من الهيدروجين بدل الجزئين في الماء العادي الا انه لا يفرق في لونه وكثافته وان فرق عنه في أثره لأنه يصبح مادة سامة عندئذ.

والمهم من الناحية العرفية والفقهية ان هذه المواد العالقة لا تخل في تسميته بالماء. لقلتها النسبية أولاً وانحفاظ شكله الخارجي من لونه وريحه وكثافته عرفاً.

نعم، لو زادت المواد العالقة، بشكل ملفت للنظر، كان ذلك سبباً للشك في صدق الماهية، كما لو ألقيت في الماء ملحاً او تراباً او طحيناً بالتدريج. حتى ما اذا بدأت تتزايد كميته يبدأ الشك في بقاء كونه ماء. وان كان في بعض مراحله يمكن استصحابه ان كان له حالة سابقة.

هذا، وينبغي ان نخرج عن حيز الشك سلفاً من حيث ان القسم الرابع والخامس والسادس، ليس ماء بالمرة.

والقسم الوحيد منها الذي يكون قابلاً للمناقشة، هو الثلج بصفته مصنوعاً من الماء وآيلاً اليه. اذن فهو ماء.

الا ان هذا الفهم ليس عرفياً، فان الوجدان العرفي حاكم بأن حقيقة الجليد غير حقيقة الماء. وان التجمد من قبيل تبدل الحقيقة كما يحدث عند تبدل الخشب الى الفحم او الماء الى البخار او اللحم الى التراب والمادة الأصلية وان كانت موجودة، الا ان المهم فقهيا هو الصدق العرفي لا الدقة العقلية.

ونفس الشيء نقوله في البخار، بلا شك، فهو ليس ماء وان كان كالثلج من

هذه الناحية، ناشئاً من الماء وعائداً اليه في الأغلب الا انه حقيقة مستقلة عن الماء عرفاً.

كما ينبغي ان نلحق بهذه الأقسام: القسم السابع، وهو الرطوبة فانها ليست ماء عرفاً، حتى وان كانت متوفرة وكثيرة، ما دام صدق الرطوبة عليها باقياً.

والسر في ذلك عرفاً: ان الرطوبة المائية، تعتبر عرضاً او صفة للجسم الذي تكون عليه وليس لها حجم مستقل او وجود منظور، كاللون. وان كانت بالدقة ناشئة من الماء او هي ماء فعلاً.

ويلحق بالرطوبة، مياه الفواكه الناضجة قبل عصرها، يعني حال وجودها الطبيعي في الفاكهة. فانها ليست ماء. وانما هي مواد معينة مناسبة مع وضع الفواكه، قابلة للتحول بسرعة نسبية الى ماء بمجرد الضغط. وهذا واضح علمياً فضلاً عن العرف.

وانما المهم في المناقشة بين الفقهاء هو صدق الماء على القسم الثالث، الذي يسمونه عادة بالماء المضاف فهل هو ماء بالمعنى الكامل ام لا.

والمشهور جداً هو انتفاء كونه ماء. وأهم شواهدهم على ذلك صدق النفي وكذب الحمل. فلو قلت لماء الرمان: هذا ماء. لم يصدق عرفاً ولو قلت: انه ليس بماء وافقك العرف.

الا ان هذا حق بلا شك لو قصدنا من الماء، وجوده الطبيعي الخالص. لأن هذا القسم الثالث ليس بخالص. فيكون قصده منه مخالفاً للواقع.

الا ان الذي يمكن ان يدعى هنا أحد أمرين:

الأمر الأول: ان الماء موضوع للجامع بين الأمرين، يعني للمفهوم العام المنطبق على الماء المطلق والماء المضاف. لا بشرط من حيث الصفتين يعني غير مقيد بكونه صافياً او خليطاً.

الأمر الثاني: ان الماء موضوع بوضعين لغويين، أحدهما للفرد والآخر للجامع. يعني مع اشتراط أحد الوضعين بالصفاء والاطلاق وعدم اشتراط الآخر. والأثر العملي للوضع الثاني هو الصدق الحقيقي اللغوي والعرفي للفظ الماء على الماء

المضاف.

وبهذا الوضع الثاني يجاب، بكل بساطة، عن صدق النفي وكذب الحمل. فاننا ان قلنا لماء الرمان انه ماء وقصدنا الوضع الأول المقيد بالصفاء، فانه كاذب لا محالة. اما اذا قصدنا الوضع الثاني، فهو صادق بالضرورة، فانه مصداق من تلك الحقيقة بلا اشكال.

هذا، ولكن ذلك متوقف على وجود أحد الوضعين اللذين أشرنا اليهما. فلا بد من تمحيصهما عرفاً:

اما الأمر الأول: الذي ندعي فيه ان الماء موضوع للجامع من دون ان يكون موضوعاً للخالص. فهو محل للمناقشة لأن الوجدان العرفي قاض بصدق الماء بحده على الخالص بقرينة التفاته أحياناً الى كذب الحمل اذا قصدنا الماء المضاف. الأمر الذي يدل على وجود وضع للماء الخالص بحده.

اما نفي الوضع الاخر الذي قلناه في الأمر الثاني. فهو مجازفة وقابل للمناقشة، لوجود الوضوح العرفي بصدق الماء ـ بالمعنى الجامع او العام ـ على عصير الفواكه وأشباهه وضابطه ما قلنا. من ان السائل مشابه في الكثافة عرفاً مع الماء. وان لم يكن كذلك بالدقة.

والتقريب الملفت الى ذلك عرفاً: هو ان العرف يرى هذه السوائل كالماء الطبيعي. من حيث اسلوب امتصاصها وبلعها، وكذلك ارووائها النسبي عن العطش، وخاصة مع بردها النسبي وهو ـ أعني العرف ـ يلتفت الى الفرق بين ماء الرمان ـ مثلاً ـ والدبس من حيث الازدراد.

نعم تبقى هنا مناقشتان لابد من عرضهما:

المناقشة الأولى: ان المياه المضافة كلها ذات لون ورائحة وطعم متميز. في حين ان الماء الاعتيادي خال من هذه الأوصاف كلها.

وجوابها: ان هذه الأوصاف غير مضرة بصدق الحقيقة، وأوضح تقريب لذلك: هو انك لو ألقيت على الماء الصافي شيئاً، يكسبه اللون او الطعم او الرائحة لم يخرج عن كونه ماء حقيقة باعتراف الفقهاء أنفسهم. فكذلك الحال ما كان

الوصف موجود فيه منذ أول تكونه.

مضافاً الى ان العرف حين يسمي هذه السوائل ماء، ملتفت بالضرورة الى صفاتها ومع ذلك لم يكن له مانع من التسمية.

المناقشة الثانية: ما قاله في المستمسك[1] من ان المياه المضافة حقائق متعددة وليست حقيقية واحدة كالماء المطلق.

فقد يقال: انه كيف يمكن ان يوضع اللفظ لحقائق متعددة في الماهية. بل هذا اما ان نقول باستحالته عرفاً او ان نعترف بتعدد الوضع فيه بعدد الماهيات. وهو خلاف الضرورة.

ونحن لا نضايق من ناحية تعدد الماهيات، الا ان وضع لفظ واحد لماهيات متعددة غير قليل لغة وعرفاً. فاذا تعدينا لفظ الشيء او لفظ الموجود الذي ينطبق على أجناس متعددة، بدون ان يكون هو جنساً بدوره. فان هناك ما هو أوضح من ذلك. كالوحش والسبع المنطبق على أنواع متعددة والأنعام والحشرات المنطبقة على أنواع، وليست هي من قبيل الجنس المنطقي او الماهية، وانما هي عناوين انتزاعية لأصناف مندرجة تحت ماهية الحيوان. مع ان صدقها الحقيقي الدال على الوضع وجداني.

اذن، فهاتان المناقشتان غير واردتين.

والدليل على الوضع الأعم الذي ندعيه، من كلمات اللغويين:

ما نقلناه عن الثعالبي حين يتحدث عن الماء: من العين انسكب، من الجرح ثعَّ، اذ من الواضح ان ما يخرج من العين والجرح ليس هو الماء الصافي بل مواد أخرى. في حين انه لم يفرق في سياق كلامه بينهما وبين الماء النازل من السحاب او النابع من الأرض.

وكذلك التعبير بماء العمى: الماء الأبيض والماء الأسود. فانها مواد سائلة ليست من الماء الصافي طبعاً. وهذا التعبير سار عرفاً بوضوح ولا يحتاج الى قرينة.

وكذلك تعبير اللغويين عن المني انه ماء الرجل[2].

---

(1) [المستمسك: ج ١. ص ١٠٩].

(2) انظر لسان العرب: مادة (مني). [ج ١٥. ص ٢٩٣].

ولو استعرضنا ما في الآيات الكريمة من استعمالات الماء في غير الصافي لم نجدها قليلة. مع اننا لا نجد فيها كلفة او قرينة.

منها ما كان بمعنى المني. كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾[١]. وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَصِهْراً﴾[٢]. وقوله: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾[٣] وغيرها.

ومنها: ما كان على غرار ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٤]. ومنها: صديد جهنم. كقوله جل وعلا: ﴿مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَيُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ﴾[٥]. وكقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً﴾[٦]. وقوله تعالى: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾[٧]. ومن الواضح ان الماء الاعتيادي مهما كان حاراً لا ينتج تقطع الأمعاء.

بل ورد الماء في القرآن الكريم مستعملاً بالمعنى المعنوي......الذي لا يدركه الا الراسخون في العلم. وهو قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٨].

وورد التعبير عن البول بالماء في بعض الاخبار، يقول فيه: وانما هو ماء[٩].

وقد يستشكل في المني، بانه ليس من القسم الثالث الذي نتحدث عنه بل من الرابع، لأن كثافته أكثر من الماء بشكل واضح. وعليه فيتعين ان يكون استعمال الماء فيه مجازاً.

---

[١] سورة النور: الآية ٤٥.
[٢] سورة الفرقان: الآية ٥٤.
[٣] سورة المرسلات: الآية ٢٠.
[٤] سورة الأنبياء: الآية ٣٠.
[٥] سورة ابراهيم: الآية ١٦.
[٦] سورة الكهف: الآية ٢٩.
[٧] سورة محمد ﷺ: الآية ١٥.
[٨] سورة هود: الآية ٧.
[٩] الوسائل:ج ١.أبواب النجاسات. الباب ١. الحديث ٧.

وجوابه من عدة وجوه، نذكر منها:

أولاً: لا نسلم بأن كثافته حال حرارته وتدفقه أكثر من الماء بشكل ملفت للنظر عرفاً. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ثانياً: انه حتى مع تسليمه، فاننا لا نسلم بوجود القرينة عليه في الاستعمال، واستعمال المجاز بدون قرينة خطأ. فيتعين كون استعماله حقيقياً.

وعندئذ نقول: انه اذا كان المني الذي هو كثيف نسبياً يصدق عليه الماء فكيف بما هو أخف منه من السوائل المضافة.

ثالثاً: لو تنزلنا عن المناقشتين السابقتين، فان غاية ما يحدث عزل الاستشهاد بالمني. ويبقى الاستشهاد بالسوائل الأخرى الخفيفة القوام قائماً. كالدمع والقيح والبول وصديد جهنم.

يبقى الحديث، بعد كل هذا، عن ماء الوجه، وهو القسم الثامن. وقد ادعى بعض أساتذتنا فيه الاستعمال الحقيقي، واننا لا نجد وجدانا قرينة او حاجة الى القرينة في استعماله. واذا تم ذلك للفقيه، فانه سوف يتورط في استكناه المفهوم الجامع او الماهية المشتركة بين الماء الصافي وماء الوجه.

والذي يمكن ان يقال في هذا الصدد: ان الأصل في هذا الاستعمال انه مجازي بلا اشكال. ناشئ من ان الوجه قد يكون أبيض بخلقته او قد يكون رطباً فتعكس ذرات الماء الذي عليه نوراً في النهار، فيجده الناظر لطيفاً. او ان مجرد رطوبة الوجه تجعله ألطف. او ان ليونة لحم الوجه ورطوبته، بمعنى من المعاني المجازية دعى الى هذا الاستعمال.

ومن هنا تم استعمال ماء الوجه في غضارة الشباب وحسنه.

ومنه انتقل الاستعمال الى المعنى الثاني، لأنهم وجدوا من خلال المعنى الأول ان الوجه المحتوي على (الماء) يكون أفضل حالاً من الوجه الذي لا ماء فيه، فاشتقوا ذلك الى العزة والذلة الاجتماعية فقالوا في العزيز اجتماعياً: ان ماء وجهه محفوظ وفي الذليل ان ماء وجهه ساقط. والعياذ بالله.

لأن العزة والذلة أول ما تبدو على الوجه، كما هو معلوم والعزة هو الجانب

الأفضل والأقوى، فمثلوها بالجانب الأفضل من المعنى الأول، فاستعملوا ماء الوجه فيه.

ونلاحظ ان استعمال ماء الوجه في هذا الوجه أوسع من الوجه الأول. فان انعدام ماء الوجه في الوجه الأول، مسكوت عنه لغة، على حين ان انعدامه بالمعنى الثاني يلتفتون اليه ويعبرون عنه بالسقوط والاراقة: أراق ماء وجهه، وهو ساقط. ونحو ذلك.

ومن نقاط قوته أيضاً: اننا لا نحتاج فيه الى السؤال عن استعمال الوجه بالخصوص. لأن ظهور العزة والذلة انما تبدو في الوجه. بخلاف المعنى الأول. فان غضارة الشباب موجودة في كل البدن. فلماذا اختير الوجه بالتعيين. مع وضوح عدم صحة اضافته لأي جزء آخر غير الوجه، وتأمل[1] تعرف.

كما نلاحظ ان الاستعمال المجازي بدأ بالمعنى الأول: ثم انتقل الى الثاني. من باب سبك المجاز بالمجاز. يعني الانتقال من معنى مجازي الى آخر بقرينة او فذلكة مجازية ثانية.

هذا، ولا يبعد ان يكون هذا الاستعمال واسعاً في اللغة، الى حد لا يحتاج الى قرينة. فالتسليم بكونه حقيقة غير بعيد. وهو الموافق مع ظاهر كلام اللغويين.

الا ان نقطة الضعف الرئيسية في ذلك هو انعدام الماهية المشتركة بين ماء الوجه والماء المطلق. ولا يمكن ان نستعمل ما ذكرناه من العلاقات المجازية كوسيط في ذلك. لغرض الاستغناء عنها عند الاستعمال الحقيقي.

ومعه فلابد من اتخاذ احدى خطوتين:

الخطوة الأولى: ان ننفي كونه استعمالاً حقيقياً باستمرار. ونقول: ان استغناء استعماله عن القرينة باعتبار كونه مجازاً مشهوراً. وهو لا يحتاج الى القرينة، كما اتفق عليه علماء البلاغة والعربية. وكونه مستعملاً في اللغة ومشروحاً في القواميس اللغوية لا يعني كونه حقيقة. لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

الا انه يرد ذلك، كون الأصل في الاستعمال هو الحقيقة مع الشك، ما لم

---

[1] [لعل الواو هنا زائدة].

يثبت الخلاف. كما هو مقرر في علم الأصول.

الخطوة الثانية: ان نقول في هذا الاستعمال بوضع مستقل بعد ارتقائه الى الحقيقة واستغنائه عن القرينة. فقد أصبح استعمالاً حقيقياً بوضع جديد. ومعه لا نحتاج الى ان نتجشم تصور ماهية مشتركة منه ومن الماء الصافي، لأن ذاك موضوع بوضع آخر.

الا ان هذا ينتج بعد كل هذا الذي قلناه. ان للماء ثلاثة أوضاع لغوية مستقلة:

الأول: وضعه للماء الصافي وحده.

الثاني: وضعه للسوائل المماثلة في الكثافة للماء.

الثالث: وضعه لماء الوجه.

وتعدد الوضع ليس محذوراً على أي حال، فان دل عليه الدليل فلا بأس من الالتزام به.

الا انه مع ذلك يبقى فرق مهم في الاستعمال بين الوضعين الأولين والثالث. فان الأولين لا يحتاجان الى قرينة. الا من حيث القرينة المعينة للمعنى الثاني عن الأول.

بخلاف المعنى الثالث، فاننا اذا أطلقنا الماء يعني قلنا ماء وسكتنا فاننا لا يمكن ان نفهم منه ماء الوجه بحال. ومن هنا يمكن القول بأن لفظ الماء المضاف الى لفظ الوجه[1] هو الموضوع بهذا الوضع الثالث.

بقي من الضروري في نهاية المطاف الالماع الى نقطة ضرورية وهي ان الوضع الثاني وان كان ثابتاً ظاهراً الا انه ـ كما أشرنا قبل قليل ـ يحتاج الى القرينة المميزة له عن الموضوع له الأول، أي الماء الصافي. غير ان الوضع الأول للماء الصافي لا يحتاج الى أي قرينة. وهذه هي نقطة قوته على البواقي.

ومعه، فاذا سمعنا او وجدنا لفظ الماء مستعملاً وحده، فهو لا يراد به الا الماء الصافي. وهو معنى الماء المطلق فقهياً، يعني غير المقيد بشيء والمستعمل وحده.

والمياه المضافة، ماء بالوضع الثاني. ولا يكون استعماله وحده بها مجازاً ولا

---

[1] او الى الشباب كما سمعناه من اللغويين.

غلطاً. الا انه ينبغي الافهام بارادته، يعني بعزله عن المعنى الأول.

وعليه، فما قاله سيدنا الأستاذ[1] من ان تقسيم الماء الى مطلق ومضاف تقسيم مجازي ليس بصحيح...بل هو تقسيم حقيقي طبقاً للوضع الثاني. وانما نشأ رأيه باعتبار اسقاط الوضع الثاني عن نظر الاعتبار متابعة للمشهور.

واذا اتسعنا قليلاً في كلمات اللغويين أمكننا ان نقول: ان العرب بعد ان وجدوا ان التشبيه بالماء يعطي معنى الحسن والنضارة، انتقل استعمالهم بهذه القرينة الى أمرين:

الأمر الأول: وصفوا حسن الكلام بالماء. فقالوا كلام عليه موهة أي حسن وحلاوة.

الأمر الثاني: وصفوا الجسم المصبوغ بالذهب اوالفضة بالماء، لما فيه من الجمال واللميع. فقالوا: مموه بالذهب او الفضة.

ومن هنا حصل انتقال آخر. وهو ان الصبغ بالذهب او الفضة انما هو صبغ بطبقة معدنية تمنع الرؤية عما تحتها. ومن هنا كان التمويه هو الخداع والتلبيس لأنه يحجب الرؤية عن الفكرة الصحيحة او التصرف الصحيح. ومنه تمويه الباطل واظهاره بصورة الحق ومنه موّه عليه الخبر اذا أخبره بخلاف ما سأله عنه، كما سمعنا فيما سبق.

الا ان هذه الانتقالات، وان كانت في أصلها من باب سبك المجاز بالمجاز، الا انها لكثرة الاستعمال والاستغناء عن القرائن أصبحت حقائق، كما يحكم الوجدان بعدد منها، ان لم يكن بالجميع.

---

[1] التنقيح: ج ١. ص ١٢.

فصل
في النية

في النية جانبان أساسيان غير متنافيين، بمعنى امكان اجتماعهما في كثير من الأحيان. وهما: الجانب الأخلاقي والجانب الفقهي.

فالجانب الأخلاقي يتكفل ضرورة سلامة النية عن نوايا العدوان والشك والشرك والعجب والرياء، وبالنتيجة: أن يصبح القلب سليماً من كل سوء.

والجانب الفقهي يحتوي بعد الفتوى بوجوب النية في أي عبادة، وتفاصيل هذه النية واوصافها. يحتوي على تفاصيل أدق، من حيث امكان التعليق او التردد او الرجاء في النية.

وأول مرحلة في الحديث عن النية انما هو في تحديد حقيقتها، بحيث تكون مصداقاً متكاملاً للجانب الفقهي أولاً والأخلاقي ثانياً، وينبغي البدء بالتعريف الفقهي:

والمعروف بين الفقهاء المتأخرين[1] بل المشهور بينهم أجمعين، ان النية هي الاخطار الذهني لمعنى العمل الذي يقوم به. فحين يصلي الفرد يذكر في ذهنه او يتذكر الأوصاف الرئيسية لصلاته من الوجوب والقربة والأداء والعنوان كصلاة الصبح.

الا ان جماعة من المتقدمين أوجبوا ولو احتياطاً ان يذكر الفرد هذه التفاصيل لفظياً. كما ان جماعة من المتأخرين بما فيهم سيدنا الأستاذ[2] حذفوا حتى الاخطار

---

[1] [مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي: ج ٢. ص ٢٨٤ وما بعدها. وانظر كذلك مثلاً مسالك الأفهام: ج ١. ص ١٩٥ وما بعدها].

[2] [التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٤. ص ٤٨١ وما بعدها].

الذهني، باعتبار ان العبادات الشرعية كغيرها من الأفعال الاختيارية يكفي فيها القصد الارتكازي الذي يندفع الفرد على أساسه للعمل. ومن المعلوم ان الناس حين يعملون لا ينوون لا بنحو اللفظ ولا بنحو الاخطار، وانما فقط بنحو الارتكاز، الذي هو النية الضرورية الموافقة لكل عمل.

ولا دليل شرعا على ما هو أكثر من ذلك وهو الصحيح فان الأدلة الناطقة بوجوب العبادات، وتفاصيلها، ليس فيها ولا مجرد اشارة الى النية التي تعبدنا بها الفقهاء أجيالاً متطاولة.

والمورد الوحيد الذي وردت الاشارة فيه الى ذلك، هو الحج كما هو معلوم للمتتبع، ولا حاجة الى تفصيله. وستأتي الاشارة بعونه تعالى الى ما هو الحكمة المحتملة من الفرق بين الحج وغيره في ذلك.

واذا أخذنا الجانب الأخلاقي من زاوية التصور الفقهي، نجد ان الفقهاء يقولون بوجوب الاخلاص في العبادة، وانها اذا جاء بها الفرد رياء كانت باطلة، على حين اذا حصل للفرد العجب بعبادته والرضا عنها لم تبطل ولكنها تكون معدومة الثواب.

اما التفاصيل الأخرى من اخلاص النية، فهي مهملة فقهياً، لأنها غير داخلة في نظرهم في صحة العبادات.

وقصد الرياء والعجب عندهم يحتمل تفسيرين:

التفسير الأول: ان يكون قصد ذلك، كقصد تفاصيل النية الواجبة. ان كانت باللفظ او الاخطار او الارتكاز.

وحيث اشترط المشهور الاخطار، كان اللازم اخطار الرياء في الذهن عن قناعة، لتكون العبادة باطلة. واما اذا كان موجوداً ارتكازاً فقط، فهو غير كاف في البطلان، لأنه ليس مصداقاً حقيقياً للنية.

التفسير الثاني: ان الجانب الأخلاقي يؤخذ فقهياً بشكل أعمق من الجانب الآخر. فبالرغم من ان الفقيه قد يفتي ولو احتياطاً بوجوب الاخطار الذهني، الا انه يفتي بالبطلان حتى مع وجود الرياء الارتكازي او العجب وهذا هو المشهور. وهو ـ

كما هو واضح ـ تهافت في فهم النية، الا ان يكون مبنياً على الاحتياط أيضاً.

الا ان القائل بالاكتفاء بالنية الارتكازية حتى في تفاصيل أوصاف العبادة، يكون في فسحة من هذه الناحية، لأن الرياء الارتكازي يكون منوياً بطبيعة الحال. وان لم يخطر في الذهن بوضوح.

واذا أخذنا الجانب الأخلاقي الخالص، لم نجد هذه الظواهر الذهنية ونحوها، التي اهتم بها الفقه، الا مجرد ظواهر لأسباب أعمق منها، مرتكزة في القلب او النفس، وهي التي تكون منشأ لعدد لا يحصى من الأفكار والتصرفات في الفرد، بل قد تكون هي المسيِّرة له والحاكمة عليه طول عمره.

ومن هنا، جاء مفهوم سلامة القلب ومفهوم مرضه، الذين نطق بهما القرآن الكريم. قال الله سبحانه: ﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[1]. ولئن كانت هذه الآية الكريمة خاصة بالنبي ابراهيم الخليل عليه السلام، فان هناك آية عامة وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[2].

وكذلك طهارة القلب وهدايته قال سبحانه: ﴿ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[3]. وقال: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾[4].

وفي مقابل ذلك مرض القلب، قال سبحانه: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً﴾[5]، وقال: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾[6] وكذلك الزيغ: قال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾[7].

والنفاق: قال سبحانه: ﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ﴾[8]،

---

[1] سورة الصافات: الآية ٨٤

[2] سورة الشعراء: الآية ٨٩.

[3] سورة الاحزاب: الآية ٥٣.

[4] سورة التغابن: الآية ١١ .

[5] سورة البقرة: الآية ١٠.

[6] سورة المائدة: الآية ٥٢.

[7] سورة آل عمران: الآية ٧.

[8] سورة التوبة: الآية ٧٧.

والريب: قال تعالى: ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[1]. الى غير ذلك من أمراض القلب وأسوائه.

وللجانب الأخلاقي مستويات متعددة، تتصاعد مع الإنسان بتصاعد معنويات ايمانه. بل ذكرنا في بعض كتاباتنا ان الكمال غير متناهي الدرجات، فكلما وصل الفرد الى درجة استحق بعمله ان يدخل الدرجة الأخرى. فان عمل له العمل اللائق به، فانه يصل اليه لا محالة. لأن الله تعالى كريم لا بخل في ساحته، فلا يحجب الأمر المستحق عن مستحقه.

ويمكننا الآن ان نذكر ثلاث درجات من هذا الجانب:

الدرجة الأولى: ترك الحقد على الغير ومحاولة الايقاع به واضراره وزيادة على ذلك فان الأفضل ان يريد الخير للآخرين ويعمل على ذلك.

وهذه الدرجة هي أقصى ما وصل او يمكن ان يصل اليه أهل الدنيا، الغالب عليهم التكالب على المتاع الرخيص، وحب المال والشهوة والنساء، الأمر الذي يحدو بالفرد ان يؤذي الآخرين بما أوتي من قوة ومكر في سبيل جلب الخير لنفسه ودفع الشر عنه، في حدود فهمه.

فاذا بلغ كمال الفرد الدنيوي الى درجة ترك فيها هذه التصرفات ولم يضمر الشر للآخرين، بل وعمل أيضاً لخيرهم كان هو الكامل الأفضل في نظرهم.

وهذه الدرجة بالرغم من انها العليا في نظرهم، الا انها تعتبر أخلاقيا من أدنى الدرجات في التكامل الإنساني. اذ بدونها من غير المحتمل ان ينال شيئاً من الكمال الحقيقي. وسيكون من ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2].

الدرجة الثانية: الصبر والتسليم ونتيجة ذلك عدة أمور: منها: القناعة بما جاءه من الدنيا والصبر عما لم يحصل عليه، ومنها: الصبر على البلاء الوارد عليه كالفقر

---

[1] سورة التوبة: الآية ٤٥.

[2] سورة المائدة: الآية ٤١.

والمرض وغيرها، وعدم الاعتراض على القدر الالهي فيه، ومنها: كتم الغيظ والحلم على تجاوزات الآخرين، في حدود ما هو الممكن والمناسب فانه من الصبر والتحمل الضروري من هذه الدرجة.

الدرجة الثالثة: التقوى والرضا ونتيجة ذلك عدة أمور: منها: ان تصبح الفقرات التي قلناها في الدرجة الثانية واضحة في الذهن وبسيطة في النفس، بل ضرورية بوضوح وطيّبة على الفرد لما يرى الإنسان لها من نتائج الكمال.

ومنها: الورع عن الشبهات، حيث يكون الفرد في درجة من التفكير، بحيث لا يقدم على قول او فعل الا مع احراز صحته في نظره، دون الموارد المشكوكة والمشبوهة، بطبيعة الحال.

ومنها: الاهتمام بالعدل، مهما أمكن في علاقة الفرد بأي شيء حوله: في علاقته بربه او علاقته بأسرته او بأصدقائه او بمجتمعاته او بأمواله او بنفسه نفسها.

ومنها: درجة من درجات الضغط على النفس التي تصعب عليها أمثال هذه الخطوات التي سمعناها......وحملها على التكيف للأفكار الصحيحة التي يؤمن بها الفرد ويحاول ان يطبقها جهد الامكان.

هذا بطبيعة الحال، مع الالتزام بواجبات الشريعة ومحرماتها اذ بدونها لا يمكن ان يصل الفرد الى مثل هذه الدرجة.

وهنا لم نذكر الزهد بالطعام واللباس ونحوه. لأن هذا حال قد يمر به الفرد قبل ذلك او بعده. وقد لا يمر به أصلاً. وانما ينبغي ان نذكر الزهد هنا بالمعنى الذي ورد تفسيره في أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ففي الحديث[1] عن أمير المؤمنين عليه السلام قال فيه: **الزهد في الدنيا قصر الأمل.**

وفي الحديث[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: **أورع الناس من وقف عند الشبهة. أعبد الناس من أقام الفرائض. أزهد الناس من ترك الحرام. أشد الناس اجتهاداً من ترك الذنوب.**

---

[1] الخصال: ص ١٤.

[2] المصدر: ص ١٦.

أقول: كل فرد حسب فهمه للذنوب، بعد ان نعرف ما ورد[1] عنهم عليهم السلام من ان حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وعن[2] أبي الحسن الرضا عليه السلام: **لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يكون فيه ثلاث خصال: سنة من ربه وسنة من نبيه وسنة من وليه، فالسنة من ربه كتمان سره. قال الله عز وجل: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً. إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ.**

واما السنة من نبيه ﷺ فمداراة الناس، فان الله عز وجل أمر نبيه بمداراة الناس. فقال: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. واما السنة من وليه فالصبر في البأساء والضراء. فان الله عز وجل يقول: وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ .

وعن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: **لا يؤمن رجل فيه الشح والحسد والجبن، ولا يكون المؤمن جباناً ولا مريضاً ولا شحيحاً** [3].

وعن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام **مطلوبات الناس في الدنيا الفانية أربعة: الغنى والدعة وقلة الاهتمام والعز.**

فاما الغنى فموجود في القناعة، فمن طلبه في كثرة المال لم يجده. واما الدعة فموجودة في خفة المحمل. فمن طلبها في ثقله لم يجده. واما قلة الاهتمام فموجودة في قلة الشغل، فمن طلبها في كثرته لم يجدها. واما العز فموجود في خدمة الخالق، فمن طلبه في خدمة المخلوق لم يجده[4].

واذا انتهى عندنا التعريف الفقهي والأخلاقي للنية يحسن ان نستنطق اللغة

---

[1] [لم نعثر على مستند هذا النص في مجامعنا الحديثية المشهورة والمتوفرة بل ولا في غيرها. وذهب البعض الى انه ليس برواية واردة عن النبي ﷺ أو عن المعصومين عليهم السلام. بل هو من مقولات الصوفية فنسبه بعضهم الى أبي سعيد الخراز كابن عساكر في تارخ دمشق: ج ٥. ص ١٣٧. وغيره الى غيره. راجع للتفصيل في ذلك: شرح احقاق الحق للسيد المرعشي: ج ١. ص ٣٣٥، وكشف الخفاء للعجلوني: ج ١. ص ٣٥٧].

[2] [الخصال: ص ٨٢].

[3] المصدر: ص٨٣.

[4] المصدر: ص١٩٨.

لنجد رأيها في معناها:

قالوا[1]: نوى الشيء نيّة ونية بالتخفيف وانتواه كلاهما: قصده واعتقده، ونوى المنزل وانتواه كذلك. والنية: الوجه يذهب فيه. الجوهري: والنية والنّوى الوجه الذي ينويه المسافر من قرب او بعد. وهي مؤنثة لا غير.

وانتوى القوم اذا انتقلوا من بلد الى بلد. الجوهري: وانتوى القوم منزلاً بموضع كذا وكذا واستقرت نواهم أقاموا.

والنوى الدار. والنوى التحول من مكان الى مكان آخر او من دار الى دار غيرها، كما تنوي الأعراب في باديتها.

الناوي: الذي أزمع على التحول والنوى النية وهي النية مخففة. ومعناها القصد لبلد غير البلد الذي انت فيه مقيم. وفلان ينوي وجه كذا أي يقصده من سفر او عمل، والنوى للوجه الذي نقصده.

وقوله في حديث ابن مسعود: من ينو الدنيا تعجزه أي من يسع لها يخب. يقال: نويت الشيء اذا جددت في طلبه. وفي الحديث: نية المرء خير من عمله.

ويقال: لي في بني فلان نواة ونية أي حاجة. ورجل منوي ونية منوية اذا كان يصيب النجعة المحمودة وأنوى الرجل اذ كثرت أسفاره. ويتحصل من كلام اللغويين هذا عدة معان للنية:

أولاً: القصد.

ثانياً: الاعتقاد.

ثالثاً: الوجه او الاتجاه الذي يذهب اليه.

رابعاً: الازماع على التحول.

خامساً: الجد في الطلب.

سادساً: الحاجة.

سابعاً: كثرة السفر.

واذا أرجعنا هذه المعاني الى معنى بسيط او مادي، كان الثالث هو الأصل،

---

[1] انظر لسان العرب وغيره: [ج ١٥. ص ٣٤٧].

وهو اتجاه السفر او الذهاب. وحيث يكون لهذا الاتجاه عدة عناصر، تكون النية شاملة لها جميعاً.

الأول: الازماع الى الذهاب قبل المباشرة به. وهذا هو المعنى الرابع.

الثاني: المباشرة بالذهاب وتطبيقه.

الثالث: الجهة التي يذهب فيها شمالاً او جنوباً او غيره.

الرابع: المكان الذي يقصده، أياً كان.

وهذا الذهاب ـ على أية حال ـ قد يكون بالاهتمام والجد واتعاب النفس، فهذا هو المعنى الخامس. كما قد يكون مع وجود الحاجة في المكان المقصود كما هو الغالب وفي الذهاب نفسه وهذا هو المعنى السادس. كما قد يكون مع تكرر القصد وتكرار السفر وهو المعنى السابع.

ومن المعلوم ان القصد والازماع لهما معنى أقرب الى التشابه فمن زاوية هذا التشابه اندرج المعنى الأول في هذه الخريطة العامة كما ان القصد لا يكون عادة الا مع الاعتقاد بصحة العمل الذي يزمع الفرد القيام به. ومن هنا جاء المعنى الثاني، وبه انتهت هذه المعاني.

وظاهر كلام اللغويين ان الاستعمال في كل هذه المعاني حقيقة لا مجازاً. ولابد لنا ان نقبل، بحيث تكون مدينة الكوفة مثلاً بصفتها مقصودة للمسافر: نية، لأنها هي الوجه الذي يذهب فيه ـ كما عليه تعبير اللغويين ـ كما ان المسافة من بلده الى الكوفة بصفتها اتجاهاً شمالياً مقصوداً هي نية أيضاً، كما ان مباشرة السير أو السفر في هذه المسافة هي نية أيضاً وهكذا.

الا ان هذا، كما هو وجداني وواضح، من سقط المتاع بالرغم من تصريح اللغويين، لوضوح عدم صحة الحمل وصحة السلب، لأن لنا ان نقول: الكوفة ليست نية والمسافة ليست نية: والسفر اليها ليس نية، ونحن صادقون.

فان يكن الأمر كذلك فيما سبق، فلا شك ان الأجيال المتأخرة عن صدر الاسلام أصبحت تفهم النية فهماً آخر، بحيث أصبحت تلك الاستعمالات استعمالات مجازية في ذوقها ونظرها.

كل ما في الأمر اننا لابد ان نحفظ هذه المعاني باعتبار أمرين:

الأول: من أجل ان نحمل عليها النصوص التي صدرت في عصرها الأول، قبل هذا التحول. بما فيه عصر صدر الاسلام، الذي لم نحرز حدوث النقل في المعنى فيه.

الثاني: للشك في ان من حق الأجيال المتأخرة ان تضع لفظاً او ان تنقل معناه او ان تعين الحقيقة من المجاز، وخاصة بعد ان ثبت كونه حقيقة فيما سبق.........ام لا!

والأمر الأول صحيح بغض النظر عما قد يأتي من الإيضاحات. واما الأمر الثاني، فهو قابل للمناقشة، لأن الوضع كما ثبت في علم الأصول، انما هو اجتماعي المنشأ، واللغة في تحرك مستمر، عربية كانت او غيرها، وان لم يحس به جيل معين بذاته. فمن حق مجتمع ان يغيّر او ينقل او يضع كما يشاء. وليست اللغة توقيفية بهذا المعنى فنحن بشر كما ان السابقين بشر.

واختلاط العرب بالآخرين وفساد أذواقهم، وان كان صحيحاً الى حد ما، ولكن هذا لا يعني سقوط حقهم اللغوي. بما يعيشونه من ارتكاز وتفكير معاصر في أي جيل.

ولكن هذا لا يعني ان نحمل النصوص القديمة على المعاني الجديدة بطبيعة الحال.

والمهم في القصد، هو اننا بعد ان نلغي، ولو مؤقتاً تلك المعاني الأقرب للحياة المادية، لم يبق لنا الا الأمر النفسي او الداخلي او الباطني. وهو ما يسمى في عرف المنطق بالعلة الغائية، والذي يكون في أوله وجوداً ذهنياً ويكون في آخره تحقق الهدف.

الا ان تحقق الهدف فعلاً، حيث لم يكن محرزاً دائماً لم يكن ادراجه في المعنى اللغوي فلا يبقى الا المعنى الذهني او النفسي وهو الضروري لايجاد كل أمر اختياري. حيث قالوا ان الفعل الاختياري يحتاج الى عدة أمور ذهنية: تصوره وتصور المصالح التي تترتب عليه، والتصديق او الاعتقاد بصحة ايجاده، وحدوث

الارادة والعزم على ايجاده ثم تصاعد هذه الارادة الى حد تكون محركة للعضلات نحو أي عمل، ليوجد ذلك العمل.

ولنا ان نسقط من هذه المقدمات، ما كان منها تصوراً محضاً، فلم يبق لنا الا العزم والارادة النفسية الموجودة للعمل. فهي النية بالمعنى الحقيقي والمنطقي.

ولا يزيد المعنى الفقهي عن هذا شيئاً وان اختلفوا في الاخطار والتلفظ وعدمه، فان هذا التلفظ والاخطار ان أوجبناه فقهياً ولو احتياطاً، انما هو لايجاد الوضوح في التصور الذي ألمعنا اليه. وقلنا قبل قليل اننا ينبغي ان نلغيه. وعليه فان سمينا التصور او التلفظ نية، فانما هو استعمال مجازي بالأصل اكتسب الاصطلاح الفقهي، وفهم المتشرعة، حتى أصبح كالحقيقي في نظرهم. وانما هو في الحقيقة مقدمة للعزم او الارادة التي هي النية في الحقيقة، والتي يفهم الفقهاء كونها نية بدورهم.

وقد سمعنا من سيدنا الأستاذ قوله: ان العبادات لا تحتاج من النية أكثر من أي فعل اختياري آخر. وقد عرفنا ان النية هي العزمَ والقصد والارادة، التي هي هنا بمعنى متشابه او متقارب جداً. ولا أقل من عدم الاهتمام بتفصيل الفروق بينهما في هذه المرحلة من البحث.

واذا تم لنا ذلك، أمكننا ان نفهم ان الأمر الأساس في عمل أي فرد هو هذا العزم والقصد، دون الانجاز الفعلي، فان الموانع قد تحول دون الانجاز وعلى أي حال، فالقصد لا يختلف سواء نجز العمل، او لم ينجز. كما قال الشاعر[1]:

أهم بفعل الخير لو أستطيعه   وقد حيل بين العير والنزوان

واذا تعمقنا قليلاً، وجدنا ان هذا العزم هو عمل للفرد، لا بمعنى انه عمل خارجي بل هو عمل نفسي، والعمل سواء كان خارجياً او نفسياً، فانه ينسب الى الفرد ويتحمل الفرد مسؤوليته ان خيراً فخير او شراً فشر.

---

[1] [الشاعر هو صخر بن عمرو السلمي (أخو الخنساء) والبيت من مقطوعة مطلعها:

أرى أم صخر لا تمل عيادتي   وملّت سليمى مضجعي ومكاني

وسليمى زوجته وقصته مشهورة. والصحيح في صدر البيت ليس كما هو في المتن بل: أهم بأمر الحزم لو أستطيعه. (السقيفة وفدك للجوهري ص ٢٥)].

ومن هنا نستطيع ان نفسر النصوص الواردة بهذا الصدد. كالذي ورد عن السكوني[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نية المؤمن خير من عمله ونية الكافر شر من عمله. وكل عامل يعمل على نيته.**

وعن أبي هاشم[٢]، قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام: انما خلد الله أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله أبداً. وانما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله أبداً.**

وعن سفيان بن عيينة[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: **والنية أفضل من العمل. الا وان النية هي العمل ثم تلا قوله تعالى﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِه﴾ يعني على نيته.**

وعن زرارة[٤] عن أحدهما عليهما السلام قال: **ان الله تعالى جعل لآدم في ذريته ان من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بحسنة وعملها كتبت له عشراً. ومن هم بسيئة لم تكتب عليه. ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة.**

وعن علي بن أبي حمزة[٥] عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث انه قال: **رحم الله فلاناً، يا علي لم تشهد جنازته. قلت: لا. قد كنت أحب ان اشهد جنازة مثله. فقال: قد كتب لك ثواب ذلك بما نويت.**

وعن زيد الشحام[٦]، قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني سمعتك تقول: نية المؤمن خير من عمله فكيف تكون النية خيراً من العمل. قال: لأن العمل ربما كان رياء للمخلوقين. والنية خالصة لرب العالمين، فيعطي عز وجل على النية ما لا يعطي على العمل.**

---

[١] الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ٦. الحديث ٣.
[٢] المصدر: الحديث ٤.
[٣] المصدر: الحديث ٥.
[٤] المصدر: الحديث ٦.
[٥] المصدر: الحديث ٩.
[٦] المصدر: الحديث ١٥.

قال(١): وقال أبو عبد الله عليه السلام: **ان العبد لينوي من نهاره ان يصلي بالليل فتغلبه عينه فينام، فيثبت الله له صلاته ويكتب نفسه تسبيحاً ويجعل نومه عليه صدقة.**

الا اننا نلاحظ هنا ان المراد من النية في هذه الأخبار هو مجرد الرضا بالعمل وترجيحه. وان لم يوجد العزم الفعلي على انجازه لحصول الموانع. فان المهم بالطاعة والمعصية عند الله هو ذلك. وان لم يوجد العزم لوضوح ان العزم الفعلي لا يكون الا بالرضا والمهم الرضا.

ولا يفرق أيضاً بين الرضا بفعل النفس او بفعل الغير فان **(الراضي بفعل شخص كفاعله)** و **(من رضي بفعل قوم كان منهم)**(٢).

وكذلك من رضي بنيات فرد معين او قوم معينين، واعتقادهم بغض النظر عن العمل، كان منهم عند الله وعند الناس. يعني لا يفرق في العمل المرضي به بين ان يكون داخلياً او خارجياً: نية ام انجازاً. وهذا له في المجتمع تطبيقات عديدة ومهمة لا حاجة الى تفصيلها وانما يعيها ذو البصيرة الثاقبة.

وليس في التنزيل الحكيم تعرض للنية بعنوانها، ولكنه تعرض للعزم والهم. الا انه استعمل العزم على ما هو صالح واستعمل الهم فيما هو سيء، واما القصد فقد استعمل في القرآن الكريم بمعنى القلة والاقتصاد لا بمعنى النية بأي شكل من أشكالها.

اما العزم ففي مثل قوله تعالى: **﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**(٣).

غير ان العزم ورد في القرآن الكريم بمعنى يوافق القصد والهمة الى الأمور العظيمة والصعبة في سبيل الله عز وجل والتضحية من أجل طاعته. ومن هنا قال

---

(١) المصدر: الحديث ١٦.

(٢) [انظر بهذا المضمون الوسائل: ج ١١. كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.أبواب الأمر والنهي.الباب ٥. الحديث ١٢ و غيره].

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[١] وقال جل جلاله: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾[٢]. ووجد ان في عدم هذا النوع من العزم نوعاً من الخلة والضعف، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾[٣].

اما الهم وهو قصد الأمر السيء كما نفهم من سياق الآيات فمثل قوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ﴾[٤]. وقوله سبحانه: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾[٥] او قوله: ﴿وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا﴾[٦].

واذا أعرضنا عن التدقيق في التفاصيل الفقهية لأنها خارجة عن موضوع الكتاب، وأعرضنا عن التفاصيل الأخلاقية أكثر مما ذكرناه لأنه قد يكلف القارئ كثيراً من التفكير. مما هو في غنى عنه. وقد ورد (**دعوا الناس على غفلاتهم**)[٧]، اذن ليس لنا أن نستمر في مبحث النية أكثر من ذلك.

---

[١] سورة الاحقاف: الآية ٣٥.

[٢] سورة لقمان: الآية ١٧.

[٣] سورة طه: الآية ١١٥.

[٤] سورة المائدة: الآية ١١.

[٥] سورة غافر: الآية ٥.

[٦] سورة التوبة: الآية ٧٤.

[٧] [الحديث مروي عن رسول الله ﷺ وفيه: (غفلاتها) بدل (غفلاتهم). انظر جواهر الكلام: ج ٢٢. ص ٤٦١].

فصل
التقية

قال اللغويون[1] وقاه الله وَقْياً ووقاية وواقية: صانه. وقيت الشيء أقيه: اذا صُنته وسترته من الأذى، وتوقى واتقى بمعنى. والوِقاء والوَقا والوِقاية والوَقاية والوُقاية والواقية: كل ما وقيت به شيئاً. وقال اللحياني: كل ذلك مصدر وقيته الشيء.

قالوا: وتوقى واتقى بمعنى. وقد توقَيت اتقيت الشيء وتقَيْته اتّقيه واتقيه تُقى وتقيّة وتقاء: حذرته. الأخيرة عن اللحياني. والاسم التقوى. التاء بدل من الواو والواو بدل من الياء.

وقوله تعالى: " إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً " يجوز ان يكون مصدراً وان يكون جمعاً والمصدر أجود لأن في القراءة الأخرى: الا ان تتقوا منهم تقية. التعليل للفارسي. التهذيب وقرأ حميد: وهو وجه الا ان الأولى أشهر في العربية.

والتقى يكتب بالياء. والتقي: المتقي. وقالوا: ما أتقاه لله. ورجل تقي من قوم أتقياء وتُقواء. والأخيرة نادرة، ونظيرها: سُخواء وسُرواء.

هذا ما قالوه، وهو ينتج بكل وضوح: ان التقية هي التوقي والحذر. سواء كان من الخالق او المخلوقين. والتُقى يأتي فيهما معاً، غير ان التقوى أقرب للحذر من الخالق والتقية أقرب للحذر من المخلوقين. الا ان هذه الفكرة قائمة على مجرد الاعتياد في الاستعمال، ولا حجية فيه.

بل قد سمعنا قبل قليل مصادر هذا الفعل، تقى وتقية وتقاء والاسم التقوى،

---

[1] انظر لسان العرب وغيره: [ج ١٥. ص ٤٠١].

واسم الفاعل المتقي. لايفرق في ذلك بين الحذر من الخالق والحذر من المخلوقين.

ومن الواضح من خلال هذا السرد ان هذه المادة تشمل الحذر من كل ضرر او سوء او شر او نقص، يعني كل ما يخافه الفرد قليلاً كان او كثيراً.

فالموقف تجاه الخالق باختصار: انه جل جلاله لديه عدد من الأمور المحذورة:

١ ـ الذنوب والمعاصي. وقد ورد: **(ولا يخافنّ الا ذنبه)**[١] لأن الذنب هو سبب العقوبة، ولا تأتي العقوبة عشوائية قال الله سبحانه: **﴿مَا يَفْعَلُ اللّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُم﴾**[٢]. وانما تأتي بالعدل والحكمة.

٢ ـ العقوبات الدنيوية، التي قد ترد كتقليل الرزق او تقصير العمر او غير ذلك، مما ورد لقطيعة الرحم وغيره[٣].

٣ ـ العقوبات المعنوية في الدنيا. وهي كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى: **﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقاً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾**[٤] . وقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾**[٥]. وقوله تعالى: **﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾**[٦]، وغير ذلك كثير.

٤ ـ العقوبات الأخروية، وهي من ضروريات الدين. ونص القرآن الكريم، حتى انه يعتبر منكره خارجاً عن الاسلام.

٥ ـ حجب الأنوار العليا، والتي تتقاصر عنها همم الأدنين. والتي تسبب الرهبة والهيبة في قلوب العارفين.

فقد ورد[٧] **ان الخوف على أربعة أقسام: الخوف وهو للعاصين والخشية وهي**

---

[١] [الخصال: ص٣١٥. والحديث مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام].

[٢] [سورة النساء: الآية ١٤٧].

[٣] [الكافي: ج ٢. كتاب الإيمان والكفر. باب قطيعة الرحم. انظر عموم أحاديث الباب].

[٤] [سورة التوبة: الآية ٧٧].

[٥] [سورة المائدة: الآية ٥١].

[٦] [سورة التوبة: الآية ١٢٥].

[٧] [انظر بهذا المضمون:الخصال ص ٢٨١].

للعلماء. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ والرهبة. قال الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾. والهيبة. وقد اشار الله سبحانه وتعالى اليها بقوله: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾.

٦ ــ **العدل الألهي.** قال في الدعاء: **(وعدلك مهلكي ومن كل عدلك مهربي)**[1]. وقال: **(اللهم عاملني بلطفك ولا تعاملني بعدلك)**[2]. لأن العدل اذا شمل المذنبين اجتاحهم قال تعالى: **﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾**[3].

وكل هذه المحاذير قد تتعلق بها التقية او التقوى. وكلما كان المعنى الالهي أكثر ارتفاعاً وأهمية كانت التقوى أكثر ارتفاعاً وأهمية.

والموقف تجاه المخلوقين باختصار أيضاً، ان الشرور قد تحصل من البشر وقد تحصل من غير البشر.

فحصولها من غير البشر، اما من الملائكة باعتبار كونهم مأمورين بانزال البلاء على الفرد او المجتمع أحياناً. قال في الدعاء[4]: **ورسلك من الملائكة الى أهل الارض، بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء.**

ومنها: ما يحصل من فسقة الجن والمردة. وهو كثير في الأدعية والنصوص، ومنها قوله عليه السلام في الدعاء[5]: **وحميتني من طوارق الجان.**

وما يحصل من وسوسة أبليس والشياطين وهو من واضحات الدين ونص القرآن الكريم، قال تعالى: **﴿أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾**[6]. وقال

---

[1] [مفاتيح الجنان: دعاء الامام الحسين عليه السلام في عرفة].

[2] [انظر اثنا عشر رسالة للمحقق الداماد: والدعاء مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام.وفيه: (فضلك) بدل (لطفك)].

[3] [سورة النحل: الآية ٦١].

[4] [الصحيفة السجادية: من دعاء الامام عليه السلام في الصلاة على حملة العرش وكل ملك مقرب].

[5] [مفاتيح الجنان:دعاء الامام الحسين عليه السلام في يوم عرفة].

[6] [سورة مريم: الآية٨٣] .

سبحانه: ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً﴾[1]. ومنها: ما يحصل من الحيوانات والهوام والجراثيم.

واذا تعدينا من غير البشر الى البشر، وهو المهم الآن في الحديث، وجدنا عندهم أنواعاً من الشرور التي ينبغي الحذر منها واتقاؤها:

فمنها: ما يأتي على الفرد من قبل نفسه وهو على عدة أنواع:

١ ـ ما يكون موازياً موافقاً لوساوس الشيطان. فان النفس والشيطان يتعاونان على توريط الفرد في العصيان والطغيان.

٢ ـ ما يكون ناتجاً من حوادث الدنيا، كالحزن الشديد او الخوف الشديد او الجوع او العطش او نحوها.

٣ ـ ما يكون ناتجاً من الجزع من بعض بلاء الدنيا وقلة الصبر على المكاره وأهم ذلك دينياً هو الاعتراض على القضاء الالهي.

٤ ـ ما كان ناتجاً من قلة الصبر على الطاعات او ضروب الإنسانية، فانها تحتاج الى درجة او درجات من الضغط على النفس، الأمر الذي قد يحدث شيئاً من الجزع او ردَ الفعل أحياناً.

٥ ـ ما كان ناتجاً من ضعف النفس عن التكامل المعنوي، فان هذا التكامل يحتاج الى قوة معنوية عالية: ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾[2] او قل: الى قوة مناسبة لدرجته، وهو ما لا يتوفر الا للقليل. غير انه: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3] ولا يعطى فرداً من الكمال الا بمقدار طاقته وتحمله. ومن هنا كان قلة العطاء من الرحمة في كثير من الموارد.

فهذا مجمل ما يحصل من النفس من الشرور، وكلها تحتاج الى حذر وتقية، ولكل منها طرقها الخاصة بها.

---

(١) [سورة الأسراء: الآية ٦٤].

(٢) [سورة مريم: الآية ١٢].

(٣) [سورة البقرة: الآية ٢٨٦].

واما الأضرار الحاصلة[1] الى الفرد من الغير، فهي ان نظرناها بمعنى عام، نجد ان كل فرد فهو يضر أي فرد آخر يحتك به او يعايشه من قريب او بعيد، بل أحياناً او كثيراً ما يصل الضرر الى فرد او أفراد لا يعلم الفاعل بوجودهم أصلاً، وانما يعلم بهم اجمالاً ضمن بلدة او مجتمع.

اذن، فكل فرد فهو ضار وهو مضرور عموماً الا من عصمه الله سبحانه. بل حتى من الأفراد الذين عاشوا في الأجيال السابقة، قد تأتي اليوم الى فرد او أفراد او مجتمعات منهم أضرار قليلة او كثيرة أحياناً. مما لا حاجة الى التمثيل له.

ولكن على وجه العموم نحتاج في هذا البحث الى شيء من التقسيم لبعض مصادر الأضرار، لنكون على بصيرة من أمرنا في مستقبل البحث، اذن فهي على أقسام:

١ ـ ما يأتي من الضرر من داخل الأسرة كالزوجة والأولاد.

٢ ـ ما يأتي من العشيرة كأولاد العم، وحتى أولاد الخال وأضرابهم.

٣ ـ ما يأتي من الأصدقاء. وورد عن الاسكندر قوله: اللهم اكفني أصدقائي فاني أعلم باعدائي.

٤ ـ ما يأتي من المغاير في الدين او العقيدة.

٥ ـ ما يأتي من المغاير في المذهب الاجتماعي دينياً كان او دنيوياً، وهذان الأخيران قد يحصلان في داخل مجتمع واحد او قد يحصل بين مجتمعين او أكثر.

٦ ـ ما يأتي من الضرر من المتسلطين كشيوخ العشائر او مدراء المعامل او المزارع ونحوها، وقد يكون بحق او بباطل.

٧ ـ ما يرد من الحكومات المستبدة الظالمة على شعوبها، او غير شعوبها أحياناً.

٨ ـ ما يأتي من الدس والضرر من الاستعمار والصهيونية العالمية، ضد الشعوب الآمنة والضعيفة، والعزل عن السلاح. فهذا أيضاً مجمل ما يصل من الضرر على الأفراد من بعضهم البعض. وقد كانت ولا زالت الدنيا مسرحاً للتكالب بين

---

[1] [لعل الأرجح في هذه العبارة: الواصلة الى الفرد. أو الحاصلة على الفرد].

أفرادها وسيطرة القوي على الضعيف...الا من عصم الله سبحانه.

وكل هذه الأنواع من الأضرار تقابلها أنواع من ردود الفعل تختلف في معتقدات الأفراد والمجتمعات. وقد جعل الله سبحانه في شريعته الاسلامية رد فعل معين ضد عدد من هذه الأنواع، وهو التقية، وهو رد الفعل السلبي المأمور به في الشريعة، على حين ان رد الفعل الايجابي هو الجهاد بمختلف مستوياته.

الا ان الشيء النافذ المفعول فعلاً علينا، والمأمور به من قبل قادتنا المعصومين ﷺ، هو العمل بالتقية...الى أمد لا يعلمه الا علام الغيوب جل جلاله.

واذا عممنا مفهوم التقية لبعض او لكثير مما يأتي من النفس من أضرار ولكثير مما يأتي من الآخرين من أضرار، استطعنا وبكل وضوح وعمق ان نعرف مدى الحكمة والدقة المعمولة في تشريعها. ولأجل الإيضاح وتفصيل بعض ما هو مجمل في ذهن القارئ الكريم، يمكن ان نشير الى الفوائد الرئيسية من التقية:

أولاً: دفع ضرر النفس الناتج من وساوس الشيطان. وذلك بالاعتقاد بفساده ومحاولة عصيانه جهد الامكان.

ثانياً: دفع ضررها الناتج من الجزع من البلاء، وذلك بترويحها أحياناً في شيء من النزهات الطبيعية ونحوها.

ثالثاً: دفع الضرر الناتج من قلة الصبر على الطاعات. وذلك بتقليلها بمقدار ما. اذا لم يكن متعلقاً بالواجبات والمحرمات. ولذا ورد ان الامام الكاظم عليه السلام، كان يترك النوافل عند ورود الهموم والمصاعب[1].

واما الواجبات والمحرمات، فلا سبيل الى اختلافها[2] او عصيانها، لأنها واردة بمقدار يتحملها الجميع عادة. ولذا ورد في وصف الشريعة بأنها سمحة [3]،

---

[1] انظر الوسائل: ج ٣. أبواب اعداد الفرائض ونوافلها. الباب ١٦ الحديث: ٤ و ٥. وبهذا المضمون قال أمير المؤمنين عليه السلام: ان للقلوب اقبالاً وادباراً فاذا أقبلت فاحملوها على النوافل واذا أدبرت فاقتصروا بها على الفرائض. نهج البلاغة: ج ٤. ص ٧٤. ط بغداد.

[2] [لعل الأنسب هنا: مخالفتها].

[3] [الكافي: ج ٥. كتاب النكاح. باب كراهية الرهبانية. الحديث ١].

وانه ﴿لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١]، اذن فما دامت هذه تكاليف عامة يكون تحملها عام بدوره أيضاً.

رابعاً: رفع الضعف المعنوي في النفس، بقلة التسبيب الى التحميل عليها ما لا تطيق. ما دام للفرد في ذلك اختيار. فانه وان كان لابد من السير في طريق الكمال، الا انه لا يكون عادة الا في حدود الطاقة والامكان.

فهذا ما يرجع الى النفس، والتقية فيه تسمى: التقية من النفس.

خامساً: دفع الضرر الناتج من الأقربين، بأنواعهم الثلاثة الأولى السابقة، وذلك بالحلم عنهم او كتم ما يثير أحقادهم ومكرهم[٢].

سادساً: هناك من الأعمال الفردية او العامة، ما يكون كتمانه سبباً في نجاحه واعلانه سبباً في خسرانه، ومن هنا كانت التقية والحذر فيه سبباً رئيسياً في التقدم والنجاح.

سابعاً: دفع ما يأتي من الأضرار والحروب بين المتعددين في المذاهب الاسلامية، فان ما أريق بينهم من الدماء في التاريخ أكثر من ان يحصى.

وهذا النحو من التقية فيه نقطتان:

النقطة الأولى: ان الحكمة منه هو توحيد الكلمة بين المسلمين ورص صفوفهم ضد أعدائهم الكائدين بهم باستمرار.

مضافاً الى المحافظة على نفوس وأموال هؤلاء المعتصمين بالأئمة المعصومين عليهم السلام من غدر الغادرين ونصب الناصبين.

النقطة الثانية: ان هذه التقية هي المصطلح المشهور بين فقهائنا على العموم. فهم لا يعنون منها غير هذا المعنى بالذات.

ولكننا بعد ان نعرف ان التقية انما تعني مجرد الحذر من أي ضرر، كان الاقتصار على هذا القسم منها، اقتصاراً على القليل من الكثير. ولكنه صحيح في

---

[١] [سورة البقرة: الآية ٢٨٦].

[٢] قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوّاً لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة التغابن: الآية ١٤].

نفسه الا ان اضافة الأقسام الأخرى اليه أكثر من ضروري.

ثامناً: دفع الضرر الوارد من المغايرين في الدين.

تاسعاً: دفع الضرر الوارد من المغايرين في المذهب الاجتماعي دينياً كان اودنيوياً.

عاشراً: دفع الضرر الوارد من المتسلطين بأقسامهم الأخيرة السابقة فراجع. وفي كلها تكون التقية فيها ضرورية دنيوياً وواجبة دينياً.

حادي عشر: دفع الضرر العالمي الناتج من الاستعمار والصهيونية.

ثاني عشر: كتم الأسرار الالهية التي تكون فوق تحمل العامة من البشر. وقد نص سيدنا الأستاذ على وجوبه.

ومما ينسب[1] الى الامام زين العابدين عليه السلام:

يا رب جوهر علم لو أبــوح به — لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي — يرون أقبـح ما يأتونه حسنا

وفي ذلك ورد عن المعلي بن خنيس[2] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **يا معلي اكتم أمرنا ولا تذعه. فانه من كتم أمرنا ولا يذيعه أعزه الله في الدنيا، وجعله نورا بين عينيه يقوده الى الجنة. يا معلي ان التقية ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له. يا معلي ان الله يحب ان يعبد في السر كما يحب ان يعبد في العلانية. والمذيع لأمرنا كالجاحد له.**

وعن هذه النتائج ودفع الأضرار وردت عدة نصوص:

عن جميل بن صالح[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان أبي كان يقول: أي شيء أقر للعين من التقية. ان التقية جُنة المؤمن.**

وعن محمد بن مروان[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: **قال: كان أبي يقول: يا بني ما**

---

(١) [الأصول الأصيلة للفيض القاساني: ص١٦٧].

(٢) الوسائل: [ج ١١. كتاب الأمر بالمعروف]. أبواب الأمر والنهي. الباب ٢٤. الحديث ٢٣.

(٣) المصدر: الحديث ٢٤.

(٤) المصدر: الحديث ٢٠.

خلق الله شيئاً أقر لعين أبيك من التقية.

وعن عبد الله بن يعفور[١]، **قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: التقية ترس المؤمن والتقية حرز المؤمن. ولا ايمان لمن لا تقية له.**

وعن أبي بصير[٢]، قال: **سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لا خير فيمن لا تقية له،** الى غير ذلك من الأخبار.

ولأهميتها بالنسبة للموالين للأئمة عليهم السلام، قرنها الأئمة عليهم السلام بالدين والايمان نفسه، في نصوص صحيحة وصريحة متعددة، نذكر منها غير ما سبق:

روي عن أبي عمرالأعجمي[٣] قال: **قال لي أبو عبد الله عليه السلام يا أبا عمر ان تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له.**

وعن معمر بن خلاد[٤] عن أبي الحسن عليه السلام قال: **قال أبو جعفر عليه السلام: التقية ديني ودين آبائي ولا ايمان لمن لا تقية له.**

وعن هشام بن سالم[٥] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما عبد الله بشيء أحب من الخباء. قلت: وما الخباء. قال: التقية.**

وعن أبان بن عثمان[٦] عن الصادق عليه السلام انه قال: **لا دين لمن لا تقية له. ولا إيمان لمن لا ورع له.**

وعن الحسين بن خالد[٧] عن الرضا عليه السلام قال: **لا دين لمن لا ورع له ولا إيمان لمن لا تقية له. ان أكرمكم عند الله أعملكم بالتقية. قيل: يا ابن رسول الله إلى متى. قال: الى قيام القائم. فمن ترك التقية قبل خروج قائمنا فليس منا.** الحديث.

وعن عموم التقية لكل ضرر ونقص وردت عدة نصوص، منها:

---

[١] المصدر: الحديث ٦.

[٢] المصدر: الحديث ١٧.

[٣] المصدر: الحديث ٢.

[٤] المصدر: الحديث ٣.

[٥] المصدر: الحديث ١٤.

[٦] المصدر: الحديث ٢٢.

[٧] المصدر: الحديث ٢٥.

ما عن زرارة[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **التقية في كل ضرورة. وصاحبها أعلم بها حين تنزل به.**

و عن زرارة ومحمد بن مسلم[2] قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: **التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم. فقد أحله الله له.**

وهذا ينتج عدة أمور. أهمها:

الأمر الأول: ان التقية لا تختص، بالتقية القائمة بين أهل المذاهب الاسلامية. كما عليه اصطلاح فقهائنا، بل تعم كل المعاني السابقة، ما دامت في نفسها منشأ للضرر والضرورة.

الأمر الثاني: ان التقية ما دامت هي مجرد الحذر من أي ضرر فان الناس كلهم يعملون بها بمختلف أديانهم ومجتمعاتهم وأجيالهم. وليس من حق أحد ان يعترض على من يعمل بهذا الشكل، فانه أمر عقلي وعقلائي واضح.

الأمر الثالث: ان التقية وان كانت بحدها ناشئة من الخوف. الا انها بمعناها العام تشمل كل ضرورة، سواء كانت ناشئة من الخوف او من غيره من عوارض الزمن كالفقر والمرض.

ومن الواضح فقهياً، ان الضرورة مسقطة للتكاليف التي تقع في موردها، حتى ان سيدنا الأستاذ[3] استشهد بهذا الصدد بحديث الرفع وهو ما روي[4] بسند صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: **رفع عن أمتي تسع: ما لا يعلمون، الى ان قال: وما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه.** وسيأتي الحديث عنها في الجملة.

الأمر الرابع: ان التقية لما شملت كل ضرورة، كان بالامكان بوضوح ان نتفهم معنى التقية من النفس الذي قلناه.

فان المنشأ الأساسي للضرورات، انما هو الضغط النفسي الذي يشكّل رد

---

[1] المصدر: الباب ٢٥. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ٢٥. الحديث ٢.

[3] [التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٤. ص ٢٦٦].

[4] [الوسائل: ج ٤.أبواب قواطع الصلاة. الباب ٣٧. الحديث ٢].

الفعل ضد عدد كثير من حوادث الدهر. وقلة الصبر وقلة التحمل. لوضوح ان الفرد لو كان له التحمل الكافي لاستطاع ان يتجاوز عدداً مهما من الضرورات......لعلها حتى اذا أدت الى الهلاك.

اذن، فالأصل في الضرورات هو ذلك، وانما تنسب الضرورات الى غيرها من الأسباب بالملابسة والعلاقة. لا أقول بالمجاز للتسالم على استعمالها الحقيقي. اذن فهو أولى باسم الضرورة والتقية من غيره.

التقية
كقاعدة فقهية

بعد ان علمنا بمعنى التقية، يلزمنا ان نمر مرور الكرام على هذه الجهة من حيث انها قاعدة فقهية مع تجنب الفروع والتفاصيل الا لمجرد المثال.

والتقية يمكن ان تتصف بالأحكام الخمسة المعروفة، مع شيء من تفاصيلها. اما الوجوب فهو حالها العام عدا ما استثني ان وجد. وبذلك نطقت الأخبار السابقة وغيرها.

واما الحرمة، فكما لو أجبره الجائر على قتل النفس المحترمة، فانه لا يجوز له ان يقتله تقية. لما دل على ان التقية انما شرعت لحقن الدماء فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية[1].

هكذا ذكر سيدنا الأستاذ هنا[2]. ويمكن ان نستدل له بدليل آخر، وهو ان محط الضرر ومتعلقه انما هو هذا المكلف، فلا يجوز له ان ينقل هذا الضرر الى غيره وهو الذي أمره بقتله. بل يجب عليه ان يقدم نفسه دونه. لا بصفته فداء له بل اطاعة لله عز وجل.

---

[1] [الكافي : ج ٢. كتاب الايمان والكفر. باب التقية. الحديث ١٦. وكذلك تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي: ج ٦.كتاب الجهاد. باب النوادر. الحديث ١٣].

[2] [التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٤. ص ٢٥٩].

كما ان هذه الحرمة يجب ان تقيد بما اذا كان النفسان في أهمية واحدة عند الشارع المقدس. واما اذا كان المكلف المأمور أهم عند الشارع من الآخر، فلا يمكن ان نقول بالحرمة، بل لابد من المصير الى الاباحة او حتى الوجوب أحياناً.

قال[١]: وقد تتصف التقية بالحرمة التشريعية وهذا كما اذا أجبره الجائر على الصلاة خلف من نصبه اماماً للجماعة او خلف رجل آخر علمنا فسقه. فانه اذا صلى خلفه ناوياً بها التقرب والامتثال فقد فعل محرماً تشريعياً لا محالة لأن التقية تتأدى بصورة الصلاة معه. وحيث انه يعلم ببطلانها وعدم كونها مأموراً بها حقيقة، فلو أتى بها بقصد القربة كان ذلك محرماً تشريعياً لا محالة.

الا ان هذا، في الحقيقة، لا يصلح مثالاً، لأن قصد الامتثال ليس تحت التقية بأي حال. كل ما في الأمر ان التقية أصبحت من أجزاء العلة، لهذا القصد وقصد الامتثال اختياري محض وانما الكلام فيما اذا أصبح مورد التقية ومتعلقها بنفسه متعلقاً للحرمة التشريعية. وهذا لا مورد له لوضوح رجحان تطبيق التقية وجوباً او استحباباً. فلا يكون متعلقها منهياً عنه او ساقط التكليف ليكون قصده تشريعاً. فلئن فرض سقوط العنوان الأولي. فلا أقل من امكان قصد الأمر الثانوي الناشئ من التقية.

قال[٢] ونظيره ما اذا أتى بالعبادة تقية، وقلنا انها غير مجزءة عن المأمور بها...... ومن ذلك ما اذا وقف بعرفات في يوم الثامن من ذي الحجة تقية، وقلنا بعدم اجزائه...... فانه لا يجوز له ان ينوي به التقرب والامتثال، والا لارتكب عملاً محرماً تشريعياً لا محالة.

أقول: الا ان الصحيح هو الاجزاء، وهو الذي يبنى عليه السيد الأستاذ ومن هنا لا يكون نقضاً على ما قلناه من انه لا مورد له.

واما اتصافها بالاستحباب فقد مثل له الشيخ الأنصاري[٣] بالمداراة مع أهل

---

[١] التنقيح : ج ٤. ص ٢٥٦.

[٢] المصدر والصفحة.

[٣] انظر رسالة في التقية من ملحقات المكاسب. [انظر التقية للشيخ الأنصاري: ص ٣٩. رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: ص ٧٣].

السنة ومعاشرتهم في بلادهم وحضور مجالسهم وعيادة مرضاهم وغير ذلك مما لا يترتب أي ضرر على تركه. الا انه قد يترتب بالتدريج.

قال سيدنا الأستاذ[1]: وفيه ما تقدم من ان التقية متقومة بخوف الضرر الذي يترتب على تركها ومع العلم بعدم ترتب الضرر...... لا يتحقق موضوع التقية، كما مر.

أقول: الا انه يمكن ان يورد على ذلك، كما يلي:

أولاً: ان الشيخ الأنصاري افترض ترتب الضرر بالتدريج. ومعه يكون كل عمل جزء العلة، مهما كان جزءاً تافهاً منها، في الضرر. وليس مما لا يترتب عليها أي ضرر على الاطلاق، كما فهم سيدنا الأستاذ.

ثانياً: ان هناك كما يأتي فعاليات مطلوبة ومنصوص عليها في روايات المعصومين ﷺ في العلاقة مع أهل السنة، حتى بدون أي ضرر. وهذا وان لم يكن من التقية بالمعنى اللفظي، او المؤدى المنطقي ولكنه من التقية في حيزها العام. بأحد تقريبين:

التقريب الأول: انه سمى تقية أولاً مجازاً ثم انتقل الى الحقيقة لكثرة الاستعمال. وكان منشأ الملابسة هو شبهه بما يخاف منه الضرر في العلاقة مع أهل السنة يومئذ.

التقريب الثاني: ان كل المطلوبات في العلاقة مع أهل السنة من نوع التقية، لا بمعنى اننا نحسب لكل مورد حسابه، بل بمعنى اننا نقيم الجو العام المأمور به في العلاقة معهم ككل، وذلك من أجل الحكمة التي قلناها فيما سبق، وهي وحدة المجتمع المسلم **أولاً**. والمحافظة على موالي الأئمة المعصومين ﷺ **ثانياً**. اذن، فلا يكون المورد خارجاً عن التقية، وان لم يخف منه الضرر.

الا ان هناك استشكالاً وارداً على الشيخ الأنصاري نفسه، وهو ما اذا افترضنا كما افترض، ترتب الضرر التدريجي وعندها سوف لن تكون التقية مستحبة بل واجبة ويخرج المورد عن مثال الاستحباب.

---

[1] [التنقيح: ص ٢٥٧].

قد ذكر السيد الأستاذ موارد أخرى كمثال لاستحباب التقية يطول بنا المقام في استعراضها.

واما اتصافها بالكراهة، فقد مثل له[١] بما اذا أكره الفرد على اظهار البراءة من أمير المؤمنين عليه السلام. وقلنا ان ترك التقية حينئذ وتعريض النفس للقتل أرجح من فعلها واظهار البراءة كما احتمله بعضهم.

أقول: والأخبار ناطقة برجحان ترك التقية عندئذ، بل ظاهر بعضها الوجوب.

منها: ما عن محمد بن ميمون[٢] عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **ستدعون الى سبي فسبوني. وتدعون الى البراءة مني، مدوا الرقاب فاني على الفطرة.**

وما عن دعبل بن علي الخزاعي[٣] عن علي بن موسى الرضا عن أبيه عن آبائه عن علي بن أبي طالب عليهم السلام انه قال: **ستعرضون على سبي، فان خفتم على أنفسكم فسبوني، ألا وانكم ستعرضون على البراءة مني فلا تفعلوا، فاني على الفطرة.**

ومن المسلم ان ظاهر الأمر في الرواية الأولى والنهي في الثانية، هو الوجوب وحرمة التقية. فان اقتصرنا على ذلك لم يكن هذا مثالاً للكراهة.

الا ان الصحيح هو عدم الحرمة لوجود الروايات المرخصة، التي بها يمكن ان نحمل هذه الروايات السابقة على مجرد الرجحان.

منها: ما عن أبي بكر الحضرمي[٤] عن أبي عبد الله في حديث: **انه قيل له، مد الرقاب أحب اليك ام البراءة من علي عليه السلام. فقال: الرخصة أحب الي. اما سمعت قول الله عز وجل في عمار: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيمَانِ.**

وعن عبد الله بن عجلان[٥] عن أبي عبد الله قال: **سألته فقلت له: ان**

---

[١] المصدر: ص ٢٥٨.

[٢] الوسائل: ج ١١. أبواب الأمر والنهي. الباب ١. الحديث ٨.

[٣] المصدر: الحديث ٩.

[٤] المصدر: الحديث ١٢.

[٥] المصدر: الحديث ١٣ .

الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك ان ندعى الى البراءة من علي عليه السلام فكيف نصنع، قال: فابرأ منه. قلت: أيهما أحب اليك. قال: ان تمضوا على ما مضى عليه عمار بن ياسر...الحديث.

وهنا ملاحظتان:

الأولى: ان قوله: فابرأ منه. وان كان أمراً، الا انه في مورد احتمال الحظر، فلا يفيد أكثر من الجواز.

الثانية: ان قوله: الرخصة أحب الي، يفيد رجحانها على تحمل القتل...وهذا أمر قد يختلف في كل واقعة عن أخرى. فقد يكون الأرجح ذلك وقد يكون الأرجح القتل. مع العلم ان كلاهما جائز.

روى عن عبد الله بن عطاء[1] قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: **رجلان من أهل الكوفة أخذا فقيل لهما: ابريا عن أمير المؤمنين عليه السلام. فبرئ واحد منهما وأبى الآخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الآخر. فقال: اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه. واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الجنة.**

وظاهرها رجحان تحمل القتل، خلافاً للسيد الأستاذ الذي استفاد منها[2] التساوي، لأنها: انما دلت على ان من ترك التقية فقتل فقد تعجل الجنة. ولا دلالة لذلك على ان ترك التقية باختيار القتل أرجح من فعلها. وذلك لأن العامل بالتقية أيضاً من أهل الجنة. وانما لم يتعجل، بل تأجل. فلا يستفاد منها الا تساويهما **أقول**: وهذا من الغريب. لأنها واضحة في أمرين:

الأول: ان من يختار التقية لا عقاب عليه. بل هو مستعمل للفقه الصحيح في دينه.

الثاني: ان من يختار القتل فقد تعجل الجنة واما الآخر فليس له هذه الجنة بأي حال. بل هو غير معاقب فقط. فان كان من أهل الجنة ــ كما قال السيد الأستاذ ــ فبسبب آخر غير البراءة.

---

[1] المصدر: الباب ٢٩. الحديث ٤.

[2] التنقيح: ج ٤. ص٢٦٣.

ومن تلك الروايات ما عن مسعدة بن صدقة[1]، قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس، انكم ستدعون الى سبي فسبوني، ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرؤا مني.**

فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علّي عليه السلام. ثم قال: انما قال: انكم ستدعون الى سبي فسبوني. ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل ولا تبرؤا مني.

فقال له السائل: أرأيت ان اختار القتل دون البراءة فقال: والله ما ذلك عليه. وماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان ....الحديث.

وقد استفاد منها سيدنا الأستاذ التساوي في هذه المهمة أيضاً. قال: لقصور دلالتها على حرمة القتل ووجوب التبري عند الاكراه لأنه عليه السلام انما نفى كون القتل على ضرره وبيَن ان ما ينفعه ليس الا ما مضى عليه عمار......الخ.

أقول: الا ان التدقيق فيها يدلنا على ذلك الذي نفاه، لأنه عليه السلام قال: والله ما ذلك عليه. يعني ان ذلك غير واجب عليه. ثم قال عليه السلام: وماله الا ما مضى عليه عمار بن ياسر...... الخ.

وحيث انه ليس للفرد الا ذلك، فهو نكرة في سياق النفي، فكانه قال: وماله شيء من التصرف الا ما مضى عليه عمار. فهو يفيد نفي ان يكون التعرض للقتل مما يجوز للفرد.

غير انه قد يناقش في دلالتها على الحرمة، من حيث انه عليه السلام قال: والله ما ذلك عليه وماله. بحيث تكون الجملة هنا كاملة. فيكون المعنى أحد أمرين: فاما ان نستفيد منها: ان التعرض للقتل ليس عليه ولا له، يعني ليس ضد مصلحته ولا في مصلحته. فلا تكون دالة على الحرمة. واما ان نستفيد منها: ان حكم ذلك ليس عليه ولا له. بل انما هو موكول الى الله عز وجل والشريعة الاسلامية. فلا تكون أيضاً دالة على الحرمة.

---

[1] الوسائل(المصدر السابق): الباب ٢٩. الحديث ٢.

الا ان الاشكال في صحة وقف الكلام عند هذه الجملة. والذي يهون الخطب وجود روايات أخرى دالة على الترخيص.

ومن تلك الروايات ما رواه محمد بن مروان [1] قال: **قال لي أبو عبد الله عليه السلام ما منع ميثم من التقية، فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه... إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأِيمَانِ.**

وقد فهم منها السيد الأستاذ [2] التساوي أيضاً. قال: لأنها انما تدل على أرجحية التقية باظهار التبري منه عليه السلام فيما اذا كانت كلمة (ميثم) غير منصرفة. فيصح وقتئذ ان نقرأ كلمة (منع) مبنية للفاعل. والمفروض ان كلمة ميثم لا تكتب منصوبة: (ميثماً) لعدم انصرافها فتدلنا الرواية على توبيخ ميثم لتركه التقية وتعرضه للقتل والهلاك.

ثم رجح ان كلمة ميثم منصرفة، ومعه لابد من قراءة الفعل مبنياً للمجهول. فيكون المعنى: ان التقية لم تكن ممنوعة عن ميثم بل كانت مرخصة له وكان عالماً بجوازها. ومع ذلك اختار القتل باختياره. اذن فلا يستفاد منها توبيخ ميثم على عمله بل معناها أحد أمرين:

أحدهما: ان ميثم اختار القتل لتساويه مع التقية. قال: وحينئذ لا يستفاد منها مدح ميثم ولا قدحه.

ثانيهما: ان ميثم اختار القتل بالرغم من علمه بالتساوي، لعدم طيب نفسه بالتبري من سيده ومولاه ولو بظاهر اللسان. لقوة ايمانه وشدة حبه لمولاه. فتكون الرواية دالة على مدحه رضوان الله عليه. وعلى كل حال لا يستفاد منها أرجحية التقية على القتل.

الا ان في ما قاله السيد الأستاذ مواقع للنظر:

أولاً: ان الامام أبا عبد الله الصادق عليه السلام، ما بدأ بالحديث عن ميثم، الا بقصد بيان الحكم الشرعي للآخرين وانه يمكن الأخذ بالتقية دون تحمل القتل. لا

---

[1] المصدر: الحديث ٣.

[2] التنقيح: ج ٤. ص ٢٦٤.

على ان يكون ميثم خاطئاً او معاتباً كما سنقول ان شاء الله تعالى.

ثانياً: لأن كلمة ميثم وردت في الرواية غير منصوبة. فلماذا نقرؤها مرفوعة اذ يحتمل ان تكون ساكنة ـ على تقدير الرفع ـ للوقف، او انها ـ فعلاً ـ مما لا ينصرف للعلمية والعجمة. او غير ذلك من الدواعي. ومن الظاهر ان قراءة (منع) بصيغة المبني للمجهول خلاف الظاهر جداً، كما هو خلاف الهدف الذي يستهدفه الامام من الكلام، وخلاف سياقه. لأنه عندئذ يكون عطف قوله: فوالله لقد علم...الخ غريباً نسبياً عن صدر الرواية.

لا أقل من القول: ان المراد ـ على تقدير البناء للمجهول ـ انه رخص له بالتقية ترخيصاً خاصاً. في حين ان ذيل الرواية يقتصر على بيان الترخيص العام، كتطبيق له. وفي ذلك من التهافت ما لا يخفى. اذن، فالبناء للمجهول في الفعل (منع) غير وارد. والرواية واردة في مقام بيان جواز التقية او رجحانها.

ومع ذلك، فلا يمكن ان يستفاد منها توبيخ ميثم رضوان الله عليه. وكيف يوبخ من قبل الامام الصادق عليه السلام، وهو الصاحب المفضل لأمير المؤمنين عليه السلام الى حد قد اختار القتل في سبيله.

والامام الصادق عليه السلام حين يقول: ما منع ميثم من التقية. يعلم سلام الله عليه ما الذي منعه من ذلك. الا وهو حبه ومزيد اخلاصه لمولاه الأعظم أمير المؤمنين عليه السلام.

وقد ورد هذا مفسَّراً في رواية أخرى عنه رضوان الله عليه[1] يقول: **دعاني أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وقال: كيف أنت يا ميثم اذا دعاك دعيّ بني أمية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني. فقلت: يا أمير المؤمنين، انا والله لا أبرأ منك. قال: اذاً والله يقتلك ويصلبك. قلت: أصبر فذاك في الله قليل. فقال: يا ميثم اذن تكون في درجتي. الحديث.**

اذن فتكليفه الشرعي واضح في ذهنه وهو انه أخذ الرخصة بالشهادة بل رجحانها من الامام أمير المؤمنين عليه السلام نفسه. وهدفه أيضاً واضح في ذهنه وهو ان

[1] الوسائل(المصدر السابق): الحديث ٧.

يكون بالشهادة في درجة الامام عليه السلام كما وعده سلام الله عليه.

وعلى أية حال، فهذا تكليف خاص بميثم رضوان الله عليه. وتدلنا الرواية التي تقول وما منع ميثم من التقية. على عدم رجحان ذلك لأي أحد غيره.

وعلى أي حال، فالجواز في هذا المورد لكلا العملين: التقية والقتل. يكاد يكون من الضروريات فقهياً. ولا أقل ان نصير اليه بالأصل بعد تعارض الروايات.

ومن الواضح، عموماً من منطوق الروايات، ان التقية فيها فائدة دنيوية، مهما كانت فيها جنبة دينية، وهي المحافظة على النفس أمام الآخرين الذين قد يريدون الكيد بأهل الحق. كما ان تحمل القتل فيه فائدة أخروية وهو درجة الشهادة. ومن المعلوم ان رجحان التقية من ذلك الجانب لا يعني مرجوحية الشهادة بهذا المعنى وانعدام الثواب او كونها مكروهة. كالذي كنا في صدده.

وعلى أي حال، فيبقى هذا المورد مثالاً للتقية المستحبة ان قلنا بها وأخذنا بالروايات الدالة على رجحانها. ومثالاً للتقية المكروهة ان قلنا بها وبأن الروايات دالة على رجحان الشهادة. ومثالاً للتقية المباحة، ان قلنا بتساوي الأمرين. كما هو مقتضى الأصل وقول السيد الأستاذ.

خصائص أخرى لقاعدة التقية

لا إشكال ان التقية تكون سبباً لارتفاع كثير من الآثار المترتبة على الأحكام التكليفية النفسية. ومن أوضحها ترتب استحقاق العقوبة على العصيان. اذ لو ترك الواجب او جاء بالحرام تقية لم يلحقه أي عقاب بلا اشكال.

لكن الكلام في الجهات الأخرى ألتي:

احداها: وجوب قضاء الفائت بالتقية.

ثانيها: الكفارة المترتبة على الترك لو كانت، كترك صوم شهر رمضان في عيدهم تقية، او الاتيان بمنافيات الاحرام في الحج تقية.

ثالثها: الضمان المترتب على اتلاف مال الغير تقية.

وقد أدرج السيد الأستاذ الجهتين الثانية والثالثة في جهة واحدة مع انه ينبغي التفريق بينهما، من حيث ان الأخيرة تحتوي على حق المخلوق. في حين تختص سابقتها بحق الخالق سبحانه.

رابعها: ان الفرد لو اضطر في التقية الى ترك جزء او شرط في واجب فهل يرتفع أصل وجوب الواجب او يبقى غير مقيد بذلك الجزء او الشرط او عدم المانع.

ونتكلم في هذه الجهات تباعاً:

الجهة الأولى: في وجوب قضاء الفائت بالتقية. فقد يقال: بعدم وجوب القضاء بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ان يستفاد من أدلة التقية ارتفاع جميع الآثار المترتبة على التكليف الساقط بالتقية بما فيها القضاء.

التقريب الثاني: انه يستفاد من أدلتها كون التارك كالفاعل. اذن فالمفطر كالصائم. وحيث انه قد صام يومه، بالتنزيل الشرعي، اذن فلا يجب قضاؤه.

الا ان كلا التقريبين غير تامين:

اما التقريب الأول: فالتقية، وان كانت رافعة لكل الآثار، ولكنها انما تؤثر ذلك مع تحققها لا مع عدمها. والمفروض انه في وقت القضاء لم يكن الفرد في تقية، اذن فما الذي يوجب ارتفاع القضاء بعد فوت الصوم وجداناً ــ بغض النظر عن التقريب الثاني ــ اذن، فيكون مشمولاً لأدلة وجوب قضاء الفائت.

واما التقريب الثاني، فلأنه لا يستفاد من أدلة التقية ان التارك كالفاعل. كل ما في الأمر انه معذور، وانه قد قام بتكليفه الفعلي الصحيح. واما ان الصوم الذي تركه وجدانا يكون بمنزلة الموجود تعبداً. فهذا مما لا سبيل الى فهمه في الأدلة.

اذن، فالصوم متروك فائت، فيجب قضاؤه[1]. نعم لو كان القضاء تحت التقية،

---

[1] ويؤيده ما رواه رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: يقول فيه: فكان افطاري يوماً وقضاؤه أيسر علي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله. الوسائل: كتاب الصوم. أبواب ما يمسك عنه الصائم. الباب ٥٧. الحديث ٥.

بحيث لم يستطيع الصوم ولو متكتماً الى الشهر الآخر من رمضان، أمكن القول بسقوط القضاء باعتبار الدليل على ان من كان معذوراً عن القضاء عاماً كاملاً لا يلحقه وجوب القضاء بعد ذلك.

والدليل عليه اما قياسه على حال المريض، الذي تم الدليل فيه بهذا الخصوص فيما اذا استمر به المرض عاماً كاملاً وتعذر عليه الصوم. وهذا القياس غير بعيد بعد التجريد عن خصوصية المرض الى كل عذر، كما هو المفهوم عرفاً.

واما لجريان أصالة البراءة عن وجوب القضاء بعد الشهر الآخر بعد احتمال سقوط القضاء. وعدم وجود اطلاق كاف في أدلة وجوبه بعد تقييدها اجمالاً ببعض الموارد كالمرض، واحتمال شمولها للموارد الأخرى، كما قلنا.

الجهة الثانية: في الحديث عن الكفارة المترتبة على الترك لو كانت. ومقتضى القاعدة سقوط الكفارة وأشباهها، بأحد تقريبين:

التقريب الأول: انه يستفاد من أدلة التقية كون تطبيقها من الدين. وهذا صريح عدد من الاخبار التي سمعنا بعضها. وما كان من الدين لا كفارة على انجازه.

وبتعبير آخر: ان الكفارة انما تأتي، بحسب الفهم العام من أدلتها اذا كان الترك ذنباً وعصياناً. واما اذا خرج عن هذه الصفة فتخرج موضوعاً عن أدلة الكفارة.

التقريب الثاني: ان أدلة التقية مسوقة مساق الامتنان، وكلما كان مخالفاً للامتنان، كان قابلاً للرفع بأدلتها. ومن ذلك تحميل الكفارة ونحوها على ذمة المكلف.

ويؤيد ذلك ما رواه الأعمش[1] عن أبي جعفر عليه السلام: في حديث شرائع الدين، يقول فيه: **واستعمال التقية في دار التقية واجب. ولا حنث ولا كفارة على من حلف تقية، يدفع بذلك ظلماً عن نفسه.**

وبعد التمسك بعموم العلة من هذا الحديث، وهي دفع الظلم، يمكن التعميم لكل كفارة. ويمكن جعل هذه الرواية تقريباً ثالثاً لولا المناقشة في السند.

الجهة الثالثة: في ضمان الأموال التالفة بسبب التقية.

---

[1] الوسائل: [ج ١١. كتاب الأمر بالمعروف]. أبواب الأمر والنهي. الباب ٢٤. الحديث ٢١.

فقد يقال: بعدم الضمان. بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ما استفدناه من أدلة التقية من انها من الدين. اذن فهذا الاتلاف من الدين، وما كان من الدين لا تبعة فيه.

التقريب الثاني: ما استفدناه من أدلتها انها في صدد الامتنان، وليس من الامتنان ثبوت الضمان.

الا ان كلا التقريبين غير تامين لوجود قرينة ضمنية كالمستعملة في الأدلة، وهو كونها في صدد الامتنان، وهي ليست بصدد الامتنان على فرد معين بل على عموم المؤمنين. ومن المعلوم انه ليس من الامتنان على المالك سلب الضمان عن المتلف.

وألحق السيد الأستاذ[1] بهذا التقريب ما اذا باع داره اضطراراً للحاجة الماسة اليه، اذ ليس من الامتنان القول ببطلان البيع.

الا ان ادراج هذه المسألة في مبحث التقية غريب، لوضوح انه لا مورد ولا معنى لأن يبيع داره للاضطرار والتقية معاً. فان باعها لأجل كلا السببين، كان من الامتنان صحة البيع. الا ان هذا لا مورد له.

واما ان باعه لأجل التقية فقط، فمن الواضح ان مقتضى الامتنان بطلان البيع، كالاكراه تماماً.

الجهة الرابعة: في سقوط الجزئية والشرطية والمانعية عند تعلق التقية بها.

ويجب ان يخص الكلام، بما اذا كان لدليل الجزئية ونحوها اطلاق يشمل المورد، واما اذا لم يكن له اطلاق، كالثابت بالسيرة والاجماع، ونحوها من الأدلة اللبية، فلا اشكال في سقوط الجزئية ووجوب الواجب غير مقيد بها، واجزائه.

اذا عرفنا ذلك، فقد يستدل لسقوط الجزئية وأخويها، بما عن الشيخ الأنصاري، من التمسك بعموم أدلة التقية: كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم[2] قالوا: **سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له.**

---

[1] [التنقيح: ج ٤. ص ٢٦٨].

[2] المصدر: الباب ٢٥. الحديث ٢.

ورواية أبي عمر الأعجمي[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث انه قال: **لا دين لمن لا تقية له. والتقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين.**

وهي شاملة لمحل الكلام لأنه مندرج في المستثنى منه.

وقال سيدنا الأستاذ في تقريبه[2]:

ومن الظاهر ان حلية كل حرام بحسبه، فاذا كان العمل محرماً نفسياً في نفسه مع قطع النظر عن التقية، فهي تجعله مباحاً نفسياً......كما انه اذا كان محرماً غيرياً فالتقية تجعله مباحا غيريا. ومعناه عدم كون العمل مشروطاً بذلك الشيء.

مثلاً، اذا اضطر المكلف الى التكفير في صلاة او الى ترك البسملة او الى استعمال التراب للتيمم في صلاته وهي من المحرمات الغيرية لاشتراط الصلاة بعدم التكفير وعدم ترك البسملة، فالتقية تجعلها مباحة غيرية، بمعنى عدم اشتراط الصلاة بعدم التكفير او بعدم ترك البسملة، وهكذا.

وأجاب السيد الأستاذ بما حاصله: بأن الصحيحة وان أحلت كل محرم أصبح مورداً للتقية، الا انه ليس معناه: ان التكتف يخرج عن كونه مبطلاً للصلاة بسبب التقية حتى تصح معه الصلاة، بل التكتف المعنون بالمبطلية في الصلاة يحكم عليه بالحلية لأجلها، فيصير ابطال الصلاة جائزاً بالتقية. واما ان التكتف لأجل الحكم بحليته وارتفاع حرمته يخرج عن كونه مبطلاً للصلاة فلا يكاد يستفاد من الروايات بوجه.

الا ان هذا لا يخلو من مواقع النظر:

أولاً: لا اشكال ان أدلة التقية تجعل التكفير جائزاً، يعني يتصف بالجواز النفسي. اذن فالمصلي قد أتى بشيء جائز في صلاته فلا تكون باطلة.

ثانياً: يمكن ان يستفاد ان هذه الأدلة تلحق الوجود بالعدم والعدم بالوجود تعبداً وتنزيلاً. فان تكتف الفرد، فكأنه لم يفعل واذا ترك البسملة فكأنه فعلها، لأنه انما فعل ذلك بالأمر الشرعي للجواز ان لم يكن للوجوب. ومعه فلا وجه للحكم

---

[1] المصدر: الحديث ٣.

[2] التنقيح: ج ٤. ص ٢٧٤.

ببطلان صلاته.

ثالثاً: لو تنزلنا وسلمنا مع السيد الأستاذ ان ابطال الصلاة يصبح جائزاً. الا ان هذا انما يتم في الواجبات التي تكون قابلة للاسقاط في نفسها. واما الصلاة، فهي لا تسقط بحال، كما ثبت ذلك بالاجماع وبأدلة أخرى[1].

ومعه فالحكم الأولي للصلاة وان كان ساقطاً، وهو المقيد بالشرطية او المانعية، الا ان حكماً آخر بوجوبها يكون ثابتاً، في طول التقية، بدليل عدم سقوطها التام. وهذا الوجوب لا يمكن ان يكون مقيداً بالشرط الساقط بالتقية، لأن الدليل الذي أسقط الوجوب الأول أسقط الشرطية.

وبتعبير آخر، ان الوجوب الجديد يأتي في طول التقية المسقطة للشرطية ولو بنحو السقوط النفسي، فلا يحتمل عوده الى الشرطية فيكون الوجوب الجديد خالياً منه.

ومعه يكون الاتيان بالصلاة بدونه مجزياً لا محالة.

غير ان هذا مقيد بظرف التقية لا محالة، اذ مع ارتفاعه يعود الدليل الأول الى الفعلية، فيكون مقتضى القاعدة وجوب الاعادة والقضاء.

الا ان هذا غير صحيح. اما في القضاء، فواضح لأنه بأمر جديد. ولم يثبت الفوت ليجب. واما في الأداء، فلأن الصلاة عند انجازها كانت جامعة لكل الشرائط المطلوبة منه وقتئذ، ولم تكن البسملة او ترك التكفير شرطاً. واذا جاء بالصلاة جامعة للشرائط لم يجب عليه الاعادة فضلاً عن القضاء. نعم، يكون أثر ارتفاع التقية بالنسبة الى أفراد الصلاة الأخرى.

رابعاً: يمكن ان يستدل بهذا الصدد بالسيرة الموثوق حصولها، وهي عدم اعادة الصلاة من قبل الأئمة عليهم السلام، وأصحابهم عند أداء الصلاة بنحو التقية.

وما هو المتيقن انه لم يرد الأمر بالأداء او القضاء، ولا في دليل ضعيف. فان كان هناك احتياط فليس منشؤه الا احتياطات بعض الفقهاء بهذا الصدد.

---

[1] [الوسائل: ج ٢. كتاب الطهارة. أبواب المستحاضة. الباب ١. الحديث ٥. وفيه: (...لا تدع الصلاة على حال)].

وقد يتوهم: اننا توصلنا قبل فترة الى وجوب قضاء الصوم، ولم نتوصل هنا الى وجوب قضاء الصلاة. فكيف يكون ذلك، وهل هما الا عبادتان متشابهتان من هذه الناحية.

ويندفع هذا التوهم بالوجدان الذي أشرنا اليه بأن الصوم متروك وفائت في وقته. فقد سببت التقية انعدامه. فيجب قضاؤه على حين ان الصلاة قد أتى بها وجداناً. وهي أيضاً جامعة للشرائط المطلوبة في ظرف التقية، فلماذا يجب القضاء.

اللهم الا ان يقال: اننا أشرنا انه يمكن ان يستفاد من أدلة التقية انها تنزل الموجود منزلة المعدوم وبالعكس. اذن يكون هذا الذي ترك الصوم بمنزلة الصائم فلا يجب عليه القضاء.

لكن الصحيح، خلاف ذلك. فان من الصعب ان يكون المستفاد من أدلة التقية هو ذلك. وانما تدل على مجرد الأمر بالمتابعة للتقية وجوباً او جوازاً، لا أكثر.

نعم، بالنسبة الى الصلاة بالخصوص، قد ترجح مثل هذه الاستفادة، بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ان الصلاة حيث كان لها كيان مستقل بحيث ان تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، فكل ما وقع فيها مما هو جائز لا يضرها، بما فيه ما أصبح جائزاً بالتقية، وعدم الاضرار بها يعني الحاقه بالعدم. لأنه لولا التقية لحكم بوجوده و مانعيته.

التقريب الثاني: حيث حكم بصحتها على أي حال، فلو كانت هذه الأمور موجودة في نظر الشارع لأفسدتها، لأن المتبادر والمفهوم متشرعياً منها الإبطال، وحيث صحت الصلاة، اذن فهذه الأمور ملحقة بالعدم، فتأمل.

لو ترك العمل بالتقية:

اما لو وجبت عليه التقية ولم يعمل بها، فلا اشكال في الحرمة التكليفية، واستحقاق العقاب.

واما بالنسبة الى الحرمة الوضعية، يعني بطلان العمل المأتي به مخالفاً للتقية. فهذا له عدة صور:

الصورة الأولى: ان لا يأتي بالشرط المتحقق عندهم ولا بالشرط الواقعي.

الصورة الثانية: ان يأتي بالشرط على خلاف مذهب صاحبه وان كان عليه بعض مذاهب العامة.

الصورة الثالثة: ان يأتي بالشرط الواقعي للعبادة، حسب الحجة القائمة لديه لولا التقية.

والحديث عن كل صورة من هذه الصور، في جهة من الجهات:

اما الجهة الأولى: فالوجه المصير الى القول ببطلان العمل. لأنه غير مشمول لأدلة التقية لأنه لم يطبقها ولا للأدلة الواقعية لأنه ترك تطبيقها أيضاً. فالعمل ناقص من كلا الجهتين فيكون باطلاً.

لا فرق في ذلك بين الصلاة والحج وغيره، خلافاً للسيد الأستاذ الذي قال في مورد الحج ما مؤداه[1]: اننا لا نستفيد من أدلة التقية انقلاب الوظيفة الواقعية الى العمل المطابق للعامة. وانما نستفيد فقط سقوط الجزئية او الشرطية الواقعية. فاذا ترك الوقوف بعرفات في اليومين الثامن والتاسع لم يخالف شرطاً لفرض سقوط شرطية التاسع وعدم شرطية الثامن. فالوجه المصير الى الصحة.

والوجه في مناقشته: هو ان الشارع المقدس، انما رفع اليد عن الشرطية الواقعية في حدود العمل على طبق التقية. ولم يدل دليل على ما هو أوسع من ذلك. فان لم يعمل على طبق التقية كان دليل الشرط الواقعي محكماً في الافساد.

وبتقريب آخر: ان هذا العمل الناقص مجمع على بطلانه من قبل كل المذاهب الاسلامية، لأنه فاقد شرطاً او جزءاً على كل الفتاوى. فكيف يمكن المصير الى صحته.

---

[1] [التنقيح: ج ٤. ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣. لكنه في موضع آخر قال: وأما اذا لم يقف معهم ولم يتابعهم فإن لم يقف في اليوم الثاني أيضا فلا إشكال في فساد حجه لتركه الوقوف بالمرة ....(المعتمد في شرح المناسك للخلخالي تقريراً لبحث الخوئي: ج ٥. ص ١٥٦). فلاحظ].

وعدم القول بانقلاب الوظيفة في هذا المورد بل كل مورد، هو الصحيح، لأن أدلة التقية لا تدل على أكثر من وجوب موافقة العامة في أعمالهم. ولا تدل على جزئية او شرطية ما اعتبروه شرطاً او جزءاً.

الا ان هذه الأدلة دلت على الاجزاء مع الاتيان بما يوافق العامة. ومع عدمه يكون الاجزاء غير متحقق.

وبتقريب آخر: ان السيد الأستاذ اعترف بحرمة مخالفة التقية، واذا ترك المكلف الشرط العامي، كان مخالفاً لها، فيكون قد فعل حراماً. فتكون العبادة منهياً عنها، فتقع باطلة.

الجهة الثانية: ان يأتي بشرط او جزء موافق مع مذاهب أخرى وهذا يختلف باختلاف الاستفادة من أدلة التقية. فان هذا يمكن ان يكون على وجهين:

الوجه الأول: دلالة هذه الأدلة على مطابقة العمل المأتي به لمورد التقية، والمفروض ان مورد التقية هو هذا دون ذاك. فالاتيان بغيره لا يكون عملاً مطابقاً للمورد ومن ثم للتقية. والمفروض انه أيضاً فاقد للشرط الواقعي. فيكون فاسداً.

الوجه الثاني: ما اختاره السيد الأستاذ[1] من ان المستفاد من الأخبار الواردة في التقية انها انما شرعت لأجل ان تختفي الشيعة من المخالفين وان لا يشتهروا بالتشيع والرفض ولأجل المداراة والمجاملة معهم. وهذا يحصل لو أظهر الفرد مذهب الحنابلة أمام الحنفي او العكس.

ولم يرد في شيء من أدلة التقية وجوب اتباع أصنافهم المختلفة. ولا دليل على وجوب اتباع من يتقي منه في مذهبه.

وحين يدور الأمر بين هذين الوجهين، فان تمت القرينة العامة المذكورة في الوجه الثاني، فهو المطلوب. والا فالمصير لا محالة يكون الى الوجه الأول. ولا يبعد ان تكون تلك القرينة العامة صحيحة.

الجهة الثالثة: ان يأتي المكلف بما هو الشرط او الجزء الواقعي لولا التقية، ويخالف مقتضى التقية، في العبادة.

---

[1] التنقيح: ج ٤. ص ٣٣٢.

وهنا لابد ان نفترض ان الجزء العامي المتروك او الشرط ليس مستحباً في نظرهم بل هو واجب. كما ان الجزء الواقعي المأتي به ليس مستحباً بل هو واجب.

فاما ان كان الجزء المتروك في نظرهم مستحباً، فلا اشكال في صحة عبادته وان فعل الحرام بترك التقية. والظاهر ان قول آمين بعد الحمد والتكتف، من هذا القبيل في نظرهم ومعه فتركهما لا يوجب البطلان.

كما انه قد يظهر من ذلك، انه ليس هناك فعل واجب عندهم يكون مقتضى التقية فعله. فان هذا يبقى بلا مثال بعد التسليم باستحباب التأمين والتكتف.

ولكن مع فرضه فالصحيح بطلان العبادة لأنها تكون مصداقاً للحرام، وان طابقت المطلوب الواقعي لولا التقية. فتكون باطلة. وما ذكره السيد الأستاذ[1] من ان ذلك مربوط بأن نفهم من أدلة التقية اشتراط ما يشترطون في الواجب... غير صحيح: لأن ظاهر تلك الأدلة، وان لم يكن ذلك، الا ان مخالفة التقية تكفي لجعل الواجب مصداقاً للحرام.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين فعل ما يجب تركه او ترك ما يجب فعله. فان مصداقية الواجب للحرام محفوظة.

نعم، هذا مربوط بعدم وجود المندوحة. يعني مع عدم امكان التخلص او الاخفاء. واما مع امكانه فيخرج المورد عن التقية، ويعود الحكم الواقعي منجزاً. فاذا خالفه باختياره عندئذ كانت صلاته باطلة.

هذا، وهناك تفاصيل فقهية عديدة للتقية أعرضنا عنها لأنها خارجة عن موضوع الكتاب. ولكن قبل الانتهاء من هذا البحث لابد من الاشارة الى أمرين:

الأمر الأول: ما أشرنا اليه قبل أسطر من اشتراط عدم المندوحة من حيث ان السيد الأستاذ لم يختر ذلك في العبادات.

ولكن الصحيح هو اشتراط عدم المندوحة مطلقاً، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: ان التقية، انما هي خروج العمل عن عهدة الفرد وقناعته

---

[1] [التنقيح: ج ٤. ص ٣٢٤].

ودخوله في عهدة وقناعة العامة. وهذا انما يكون عند عدم المندوحة. واما مع وجودها وامكان التخلص بالاخفاء مثلاً او تأجيل العمل. او نحو ذلك فلا يكون هناك تقية، موضوعاً. واذا خرج المورد موضوعاً عن تحت التقية، لم يشمله الحكم، وكان مشمولاً للأدلة الواقعية.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ[1] من التمسك بالروايات القائلة (التقية في كل ضرورة).

قال: وهذا لا لأجل القول بمفهوم اللقب، كما ربما يتراءى من الروايتين، بل من جهة ان تقديم ما حقه التأخير يفيد حصر المسند في المسند اليه. فان حق العبارة لولا الحصر ان يقال: كل ضرورة فيها التقية، فتقديمه عليه السلام التقية على كل ضرورة انما هو لأجل حصر التقية في موارد الضرورة، بحسب ظاهر الكلام. وبما ان معنى (التقية في كل ضرورة) ان التقية مشروعة في كل ضرورة، لعدم كونها ناظرة الى نفس التقية، فيستفاد من هاتين الصحيحتين عدم مشروعية التقية في غير موارد الضرورة.

الا ان هذا قابل للمناقشة تماماً: لأننا نتساءل عما هو المسند والمسند اليه او المبتدأ والخبر. فان كان المبتدأ هو قوله: كل ضرورة او في كل ضرورة، كان ما قاله لا يخلو من وجه، لأن حق لفظ التقية التأخير بصفته خبراً، ولكنه عليه السلام قدمه فيفيد الحصر.

الا ان ذلك، على انه خلاف الظاهر، فهو مما لا يحتمل في القواعد العربية، فان قوله: في كل ضرورة جار ومجرور ومضاف اليه. فكيف أصبح بمنزلة المسند او المبتدأ.

وانما الظاهر ان التقية هي المسند او المبتدأ، بصفتها واقعة في أول الكلام. وتقديرها النحوي: التقية كائنة او متحققة في كل ضرورة، فانتقض الحصر.

لكن يبقى التساؤل عن المغزى او الهدف من بيان هذه الجملة.

وما هو الأظهر من ذلك هو ان يكون المراد تعميم حكم التقية لكل ضرورة.

لأن المشهور عند المتشرعة كما هو المشهور عند الفقهاء، هو ان التقية خاصة

---

[1] التنقيح: ج ٤. ص ٣٠٥.

بعلاقة أهل المذاهب الاسلامية. ومعه تكون التقية أخص من الضرورة. ولكن يراد هنا تعميم مفهوم التقية لكل ضرورة سواء حصلت بسبب الاختلاف في المذهب او أي اختلاف آخر.

كما يمكن ان يراد من ذلك اعطاء الضرورة حكم التقية، فانهما قد يختلفان في مقتضاهما كما هو واضح، الا انه مع ذلك، فان مقتضى الضرورة هو العمل بحكم التقية، أي تطبيق هذا المقتضى كما يجب تطبيق مقتضى التقية.

ومن آثار ذلك ان المكلف لو تحمل الضرورة وصبر عليها وجاء بالشرط الواقعي، تقع العبادة منه باطلة. هذا ولكن قد يتمسك كما تمسك السيد الأستاذ، بالروايات الواردة عن المعصومين في الحث والترغيب في الصلاة معهم وفي عشائرهم وفي مساجدهم، بل في بعضها ان **الصلاة معهم في الصف الأول كالصلاة خلف رسول الله**ﷺ[1].

قال[2]: فان مقتضى اطلاقها عدم الفرق في ذلك بين صورة التمكن من الاتيان بالوظيفة الواقعية الى آخر الوقت وصورة عدم التمكن. بل ظاهر أمرهم عليهم السلام ان تكون الصلاة معهم وفي صفوفهم بالقدرة والاختيار لا خصوص ما اذا كانت لأجل الضرورة والاضطرار.

الا ان هذا ليس بصحيح على اطلاقه. فان متعلق التقية هنا أمران مختلفان:

الأمر الأول: حضور جوامعهم ومجامعهم. وهذا غير مربوط بعدم المندوحة، بل يجوز بالقدرة والاختيار، بل هو مرغوب فيه ومستحب.

الأمر الثاني: ان الفرد الذي امتثل هذا الاستحباب، سيحصل موضوع التقية، في الصلاة بصلاتهم. فهذا هو الذي نؤكد عليه، من حيث ان موضوعها انما يتحقق فيما اذا حصل الالتفات والتركيز من قبلهم. واما اذا استطاع الفرد ان يطبق الحكم الواقعي، بدون ان يناله ظن او تهمة، فهذا خارج عن موضوع التقية، فاذا لم يفعل

---

[1] [الوسائل: ج ٥. كتاب الصلاة. أبواب صلاة الجماعة. الباب ٥. وكذلك ج ١١. كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أبواب الأمر والنهي. الباب ٢٦. الحديث ٢].

[2] المصدر: ص ٣٠٨.

كان مقصراً، وعبادته غير مجزية.

اذن، فالمبادرة في أول الوقت الى جوامعهم جائزة والدخول في موضوع التقية جائز. وبهذا المقدار لا يعتبر عدم المندوحة بل حتى الكون في الصف الأول من صفوفهم جائز أيضاً، بل مستحب. الا ان هذا لا يعني اهمال التفاصيل وتطبيقات الشروط والأجزاء التي يمكن للفرد ان يأتي بها وهو في تلك الحال، مطابقة للوظيفة الواقعية. ولكن السيد الأستاذ لم يفصل !.

الأمر الثاني: الذي نريد ذكره في الختام:

انه قد يقال: ان أدلة التقية تختص بزمان معين كعصر الأئمة ، كان أهل السنة فيه مقتدرين ومهتمين بتطبيق فقههم على القريب والبعيد. واما في هذه الأيام فلم يبق في ذلك أثر، الى حد ذهب موضوع الخوف تماماً ومعه لا يبقى أي موضوع لأدلة التقية.

وعن المحقق الهمداني[1]، انه اختار هذا الاختصاص.

الا ان الصحيح خلافه في حدود ما هو مأمور به من مجالستهم ومجاملتهم وحضور جوامعهم. وذلك لأجل تطبيق وتنفيذ الحكمة من وراء تشريع التقية. وهي توحيد كلمة المسلمين، وجعلهم يداً على من سواهم من الأعداء المتربصين بهم الدوائر.

نعم يبقى ما أشرنا اليه في الأمر السابق، وهو ان المكلف الآن أصبح أكثر اقتداراً على تطبيق الشرائط الواقعية للصلاة والأجزاء والموانع. واذا كان هذا ممكناً ارتفع موضوع التقية كما قلنا ووجب الاتيان بالواقع كما قلنا هناك.

ومن الطريف ما احتمله السيد الأستاذ من شمول حكم التقية لبعض التصرفات الدنيوية بل المحرمة، وهو وان كان قد نفاه، الا اننا نقول: ان مجرد اثارة الاحتمال حوله غير وارد.

قال[2]: واما اذا لم يترتب على ترك التقية ضرر على نفسه ولا على غيره، بل

---

[1] المصدر: ص ٣١٩.

[2] المصدر: ص ٣١٥.

كانت التقية لمحض جلب النفع من الموادة والتحابب والمعاملة معهم في الحياة فلا تكون مسوغة لارتكاب العمل المحرم ولا ترك الواجب. فليس له الحضور في مجالسهم المحرمة كمجلس الرقص وشرب الخمر ونحوهما. لأجل المجاملة لعدم تحقق مفهوم التقية حينئذ، حيث لا ضرر يترتب على تركها.

ومصدر الغرابة في هذا الكلام: ان مفهوم التقية انما هو مكرس في الاطار الديني لنا ولهم. فاذا خرج الأمر عن هذا الاطار خرج عن موضوع التقية.

وبتعبير آخر: انهم يقومون بالتكتف والوضوء المنكوس بصفتهم متدينين في مذهبهم، لكنهم لا يقومون بمجلس الرقص والشرب بهذه الصفة. فموافقتهم على ذلك موافقة غير مشروعة. بل ان موافقة الشيعي للشيعي على مثل ذلك غير مشروعة فضلاً عن غيره.

نعم، مقتضى اطلاق الروايات جواز بل استحباب التحابب اليهم في المباحات وليس فقط في العبادات. فلو استلزم ذلك قيد من قيود التقية لم يكن ذلك محذوراً، وخرج عن قاعدة: (ان ما بالاختيار لا ينافي الاختيار)...... لأنه انما فعل ذلك باعتبار الجواز الشرعي والاستحباب. فيكون تطبيق حكم التقية بالمقدار الضروري صحيحاً.

فصل
الكافر

هناك في الشريعة، عدد من البشر يحكم عليهم بالنجاسة فمن هم وما هي صفتهم الأساسية، وما هو حكمهم بالتحديد؟

وينبغي ان نعرف بادئ ذي بدأ، ان هناك عدداً من العقائد خارجة عن الاسلام بالمرة: وهي أربعة:

الأول: انكار الالوهية انكاراً تاماً، سواء كانوا ماديين، بمعنى انهم أوكلوا مسير الحوادث الى القوانين الكونية المرئية، او غيرهم بمعنى انهم أوكلوها الى قوانين فوق الطبيعة، كالذي يعتقده بعض السحرة والمنجمين.

الثاني: انكار التوحيد. وهو الشرك. وهو وان كان على قسمين رئيسيين، الشرك الجلي والشرك الخفي. الا ان ما هو خارج عن الاسلام هو الجلي دون الخفي، كما سيأتي توضيحه.

الثالث: انكار نبوة نبي الاسلام. او تكذيب ما علمنا بصدوره عنه من أحكام وأقوال وعقائد، بحيث يكون تكذيبها تكذيباً له ﷺ. وهذا الأخير يسمى بمنكر الضروري في الدين وسيأتي توضيحه.

الرابع: منكر المعاد. وهذا وان كان واضحاً في الكتاب والسنة الى حد الضرورة. الا ان الجهة الفقهية الأهم فيه هو ان منكر المعاد منكر لضروري من ضروريات الدين. لأن المعاد من أوضح ضروريات الدين.

الشرك:

وينبغي لنا ان نفحص مفهوم الشرك جيداً، من زاوية مفهومه الاسلامي، بجميع مراتبه المتصورة نظرياً، لكي نكون على بصيرة من أمرنا فيما يحكم عليه بالنجاسة وما لا يحكم.

وذلك لوضوح ان السبب الثالث ليس بمجرده يوجب حكماً بالنجاسة، على القول بطهارة أهل الكتاب كما يأتي. كما ان السبب الرابع راجع الى السبب الثالث كما عرفنا. نعم لو قيدنا السبب الثالث بغير الكتابيين أمكن القول بنجاسة الباقي، يعني من لم يكن من المسلمين ولا الكتابيين.

وكذلك يمكن ان ندرج السبب الأول في مفهوم الشرك على ما سيأتي بعد قليل. لنجد ما الذي يبقى سبباً رئيسياً او موضوعاً فقهياً للحكم بالنجاسة.

والشرك يمكن تقسيمه أولاً الى قسمين: لأنه اما ان يكون الله سبحانه الذي يؤمن به المؤمنون أحد الشريكين او لا يكون. بل يكون هناك في معتقد الفرد آلهة من نوع آخر.

ولا يبعد ان يكون هؤلاء أعني من يؤمن بغير الله سبحانه تماماً مندرج تحت مفهوم الشرك كما يستفاد من بعض آيات القرآن الكريم كقوله سبحانه: **﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾**[1] وقوله تعالى: **﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُو مِنْ دُونِكَ﴾**[2].

وهو المعنيّ بقوله تعالى: **﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾**[3] يعني حين يكون المدعى وجود الآلهة المغايرة لله عز وجل: **﴿إِلَّا اللَّهُ﴾** سواء كان واحداً او متعدداً غيره. واما قوله **﴿لَفَسَدَتَا﴾** فضمير التثنية راجع الى السماء والأرض لا الى الآلهة.

---

[1] سورة الطور: الآية ٤٣.

[2] سورة النحل: الآية ٨٦.

[3] سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

وكذلك، فان الجمع في لفظ الآلهة لا يدل على أكثر من معنى الجنس. وهو ينطبق على الواحد والاثنين والأكثر. كل ما في الأمر ان أغلب هذه المعتقدات يقوم على التعدد ومن هنا جاء لفظ الجمع. وان أوسع المفاهيم التي تمسك بها المعتقدون بهذا المسلك، هو التمسك بالأسباب الطبيعية. وهم الماديون قديماً وحديثاً. ونقل عنهم قولهم في القرآن الكريم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[١]. حيث نفى وجود فاعل آخر غير الدهر. يعنون بذلك الأسباب الظاهرية.

وكذلك الشيطان، حيث ان المنقول عن اليزيديين انهم يؤمنون به رباً. وهو المشار اليه في القرآن الكريم بقوله تعالى على لسان الشيطان: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ﴾[٢].

وتقديسهم للشيطان مؤكد، الا ان نفيهم لما هو أعلى منه، بحيث يكون هو المسيطر الحقيقي على الكون كله، غير مؤكد. وكذلك الجن، في معتقدات السحرة والكهنة، الذين يعتبرونهم الأسباب النهائية للحوادث وان لم يكونوا بدورهم أسباباً طبيعية. وهو المشار اليه بقوله: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾[٣].

كذلك الفلك والقوانين الفلكية، التي كان يؤمن بها بعض المنجمين الملحدين القدماء، على أساس انها القوانين النهائية للعالم. ولم نجد لها بخصوصها اشارة واضحة في القرآن الكريم، ولكنها تندرج تحت آيات أخرى. منها ما سبق كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ او قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، او قوله تعالى: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾.

واما عبدة الأصنام، فليس فيهم على ما يبدو من يقدس الصنم كشيء نهائي. وانما يقدسه مع الاعتراف بوجود الخالق للعالم وهو قوله تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[٤] وكانت عبادتهم للأصنام تنشأ من مناشئ مختلفة، متسببة

---

[١] سورة الجاثية: الآية ٢٤.

[٢] سورة ابراهيم: الآية ٢٢.

[٣] سورة سبأ: الآية ٤١.

[٤] سورة الزمر: الآية ٣.

عن الجهل والتخلف في الثقافة والذكاء الى درجة عجيبة.

منها: انهم يعتقدون ان من الضروري وجود صورة للاله المجرد على شكل محدد، لكي يكون هو الرمز بينهم وبينه.

ومنها: انهم يخلدون أولئك الذين أحبوهم وأخلصوا اليهم في حياتهم من مصلحين وزعماء كبوذا وكونفشيوس وغيرهما. يخلدونهم على شكل مجسمة او تمثال، ثم تصبح المجسمة معبودة بالتدريج لأن الأجيال المتأخرة منهم ترى التقديس المهم في دينهم مشخصاً في هذا التمثال.

ومنها: انهم يعتقدون بوجود الفاعلية والوعي لدى هذه الأصنام، حيث انها تقربهم الى الله زلفى.

وعلى أي حال، فعبادة الأصنام تعتبر من أنواع الشرك التي تكون مقترنة بالاعتقاد بوجود الله سبحانه.

واذا دخلنا في الحديث عن هذا القسم، وبدأناه بالحديث عن عبادة الأصنام، كما أشرنا قبل قليل بقي علينا ان نعد الأقسام الأخرى.

وأهم ما تصوره الفلاسفة والمتكلمون شركاً بهذا الصدد، واعتبروه المثال الأمثل والأفضل للشرك الصريح هو: الايمان بوجود اله آخر مع الله سبحانه يتصف بنفس صفاته وخصائصه لو صح التعبير. وعقدوا في علمي الفلسفة وعلم الكلام فصولاً مطولة للبرهان على التوحيد وان (شريك الباري) بهذا المعنى غير متحقق وانه مستحيل بالذات.

وهذا صحيح تماماً والدليل كامل الصحة، كما ان الاعتقاد به هو الشرك الصريح بالمعنى الكامل. كما ان مناقشة هذا الاحتمال كمجرد احتمال نظري يعتبر خدمة للعقائد الدينية بلا اشكال.

الا ان الذي يهون الخطب، انه لا يوجد بين البشر معتقد بهذا الاعتقاد على الاطلاق. بل هي مشكلة غير معروضة اجتماعياً وعقائدياً على الاطلاق. وسنذكر فيما يلي ما وصلنا من معتقدات الثنوية وغيرها، وليس فيها الاعتقاد بمثل هذا المعتقد.

ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى﴾[١]. او قوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٢].

او ان المراد بها مطلق التثنية والتثليث، يعني بشكل يندرج فيه هذا المسلك وغيره. بل لعلها أقرب الى غيره من العقائد. اما الآية الأولى فبقرينة الجمع في قوله: ﴿آلِهَةً أُخْرَى﴾ والمفروض في هذا المسلك وجود اثنين فقط. واما الآية الثانية فباعتبار قوله تعالى: ﴿أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾[٣] حيث يكون المراد نفي التثنية بهذا المعنى او نفيها بأي معنى آت مما هو موجود ومعروض في المجتمع، لا ما هو غير موجود على الاطلاق، وان كان مندرجاً فيه نظرياً بطبيعة الحال.

ويأتي بعد ذلك دور الثنوية الذين يقولون بوجود الهين حاكمين للعالم. أحدهما اله الخير والآخر اله الشر.

وهذا هو معتقد المجوس وهو ليس من جنس الشرك المشار اليه فيما سبق. لأنهم يعتقدون ان اله الخير هو الأكبر والأهم في الكون ولكنهم يقدسون اله الشر بالرغم من هوانه لأجل ان يكفوا شرّه فهم يجاملونه لدفع كيده ويتحببون اليه، ومن هنا كان من الطريف اختيارهم للاله الأهون والأسوء مما يعتقدون له الربوبية.

وليس من الواضح ان اله الشر هذا هو الشيطان او غيره، الا ان المظنون هو ذلك، اذ لا يوجد من الأطروحات المتصورة للآلهة اجتماعياً غيره ليكون صالحاً لتمثيل دور اله الشر.

واذا تم لدينا الاطلاع على ما عرفناه، أمكننا ان نؤكد ان مصطلح الشرك الصريح عند المتشرعة شامل لعباد الأصنام. وهؤلاء الثنوية، ولمن يؤمن بالهين متكاملين، ان كان له وجود على وجه الأرض.

ولا يبقى بعد ذلك من يقول بالتعدد الا الثالوث المسيحي. وهو خارج عن

---

[١] سورة الأنعام: الآية ١٩.

[٢] سورة النحل: الآية ٥١.

[٣] سورة المائدة: الآية ١١٦.

اصطلاح الشرك الصريح بالرغم من انه يحمل فكرته تماماً لأنهم من ناحية: كعّباد الأصنام يعتبرون المسيح تجسيداً للذات الالهية، ويعتبرونه ممن يقربهم الى الله زلفى. وكذلك هم كالثنوية من حيث يعتبرون المسيح وأمه الهين أنزل درجة من الله سبحانه الذي هو المسيطر الحقيقي على الكون كله.

فالاب عندهم هو الاله الحقيقي، واما الابن وهو عيسى وروح القدس وهو مريم العذراء أمه فهم من أتباعه وظلاله، الا انهما مع ذلك يحملون جنبة من الذات الالهية باعتقادهم.

وهذا هو المشار اليه بقوله تعالى: ﴿أأَنتَ قُلتَ لِلنّاسِ اتّخِذُونِي وَأُمّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾. وقوله: ﴿مِنْ دُونِ اللّهِ﴾ أي أنزل وأهون من المرتبة الالهية الحقيقية. وليس لنا ان نفسرها بمعنى انهما الهين مع انكار الله عز وجل. فان هذا ما لا يعتقده المسيحيون بحال.

والمهم في سياق كلامنا هذا انهم يحملون في معتقدهم هذا فكرة الشرك الصريح نفسه، الا ان كونهم من أتباع النبي عيسى بن مريم عليه السلام جعل لهم تشريفاً رفعهم عن هذا المستوى. فهم في مصطلح المتشرعة من (أهل الكتاب). وهناك من يقول بطهارة أهل الكتاب وهو الصحيح، بالرغم من اجماعهم على نجاسة المشركين[1].

وبهذا الاجماع تكون جميع أقسام المعتقدات السابقة، داخلة تحت حكم النجاسة. وربما يستدل له بقوله تعالى: ﴿إِنّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾[2].

الا ان الصحيح اختصاص المراد بالآية بالنجاسة المعنوية، دون النجاسة الحكمية المبحوث عنها فقهياً، وليس الآن محل بحث ذلك ولعل فيما يأتي ما يلقي

---

[1] ومن الطريف ان الفقهاء بالرغم من انهم يعتبرونهم مندرجين في الشرك الا انهم لا يعطونهم صفة الشرك الصريح او الخفي. مع انه لابد من أحد القسمين. والظاهر اندراجهم في الصريح الا ان تشريفهم ذاك، رفعهم عن مستوى التصريح ضدهم.

[2] [سورة التوبة: الآية ٢٨].

بعض الضوء عليه.

واذا تجاوزنا الشرك الصريح، وصلنا الى الشرك الخفي، المشار اليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[١]. وما ورد[٢] من ان الشرك: **أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء**، ونحو ذلك من النصوص.

وهناك ما يسمى بشرك الطاعة، وهو بذل الطاعة لغير الله سبحانه وقد ورد فيه خبر[٣]. وهو أمر صحيح اذ انه لولا الاعتقاد بالمطاع لما حصلت الاطاعة. اذن فالشرك الخفي يتضمن لا محالة، شكلاً من أشكال الاعتقاد والاهتمام. وان لم يكن مشابهاً تماماً للعبادة التي يؤديها المؤمنون لرب العالمين.

ولا يمكننا بهذا الصدد ان نذكر جميع أقسام الشرك الخفي. لأن بعضه لا يدركه الا الخاصة الأقلون من البشر، والراسخون في العلم. كما انه ليس له نتيجة من الناحية الفقهية لوضوح طهارة كل هؤلاء المشركين بالشرك الخفي، فيكون الاتيان على أقسامهم لمجرد الاطلاع مع التسبيب الى شيء من الموعظة.

ونحن ذاكرون فيما يلي الأقسام الواضحة للشرك الخفي، مع الاعراض عن الأقسام الأخرى:

أولاً: الشرك بطاعة الشيطان، كما قال عز وجل: ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾[٤] يعني حصل لهم الشرك بسببه او بسبب طاعته.

---

[١] [سورة يوسف: الآية ١٠٦].

[٢] [انظر بهذا المضمون: مستدرك الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ١٢ و كذلك تحف العقول: ص ٤٨٧].

[٣] [تفسير القمي: ج ١. ص ٣٥٨. مجمع البيان: ج ٥. ص ٤٦٢. والرواية ـ حسب تفسير القمي ـ عن الامام أبي جعفر عليه السلام قال: في قول الله تبارك وتعالى﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ قال شرك طاعة وليس شرك عبادة والمعاصي التي يرتكبون شرك طاعة أطاعوا فيها الشيطان فأشركوا بالله في الطاعة لغيره وليس باشراك عبادة أن يعبدوا غير الله].

[٤] سورة النحل: الآية ١٠٠.

وقال جل جلاله: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[1]. والمراد بالضمير في (أَطَعْتُمُوهُمْ) اما ان يعود الى الشياطين او الى أوليائهم، وعلى أي حال فالأمر أيضاً يعود الى الشياطين، لأن أوليائهم انما أخذوا أفكارهم منهم، كما تنص الآية.

ومعه فكل العصاة والمذنبين على مختلف اتجاهاتهم يندرجون في هذا القسم، لأن العصيان دائماً ناتج عن ايحاءات ووساوس الشياطين.

ثانياً: الشرك بطاعة الهوى والنفس الأمارة بالسوء قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾[2].

يعني جعل هواه الهاً بدل ان يجعل الله له الهاً، وذلك لأنه أبدل طاعة الله بطاعة الهوى. فعصى ربه وأطاع نفسه ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾[3].

ثالثاً: الشرك بطاعة الجن مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه. فيكون هذا قسماً آخر غير الاعتقاد بالجن بالاستقلال فان ذاك من الشرك الجلي وهذا من الشرك الخفي.

قال الله سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ﴾[4]. والآية يمكن ان تنطبق على كلا هذين الاعتقادين بالجن. ولعلهما الى الاعتقاد بشكل الشرك الجلي أوضح، بدلالة قوله تعالى: (وَخَلَقَهُمْ) باعتبار ان المعتقدين بهم يعتقدون انهم غير مخلوقين. ولكن يحتمل ان يكون ذلك أخذاً منهم الاعتراف بكونهم مخلوقين، وكيف يكون المخلوق مطاعاً من دون الله سبحانه؟

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ﴾[5]. وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾[6].

---

[1] سورة الأنعام: الآية ١٢١.

[2] سورة الجاثية: الآية ٢٣ وانظر سورة الفرقان: الآية ٤٣.

[3] سورة يوسف:الآية ٥٣.

[4] سورة الأنعام: الآية ١٠٠.

[5] سورة الأنعام: الآية ١٢٨.

[6] سورة فصلت: الآية ٢٩.

ويحتمل في طاعة الجن عدة احتمالات:

منها: ان يراد من الجن: الشياطين، لأنهم من جنسهم وطاعة الشيطان موجودة بين البشر وان كانت طاعة الجن غريبة.

ومنها: ان يكون عدداً من الجن مساعدين فعلاً للشياطين. ويعملون عملهم.

ومنها: ان يكون عدداً من الناس يرون فعلاً الجن ويطيعونهم في تصرفاتهم.لا أقل من حصول ذلك في بعض الأجيال او بعض الأماكن.

رابعاً: الشرك الخفي بطاعة رجال الدين المنحرفين الذين يأمرون الناس بالعصيان ويوجهون الجهلاء في الطريق الخطأ.

قال تعالى: **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾**[1].

وجاء في الخبر حول الآية عن أبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: **أما والله ما دعوهم الى عبادة أنفسهم. ولو دعوهم الى عبادة أنفسهم ما أجابوهم. ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون.**

خامساً: اتخاذ بعض المخلوقات الصالحة أرباباً من دون الله سبحانه وتعالى كما قال سبحانه: **﴿وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾**[3]. وقوله **﴿مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾** لا يراد به الاعتقاد بالتعطيل والالحاد في الله عز وجل. لندرة من يقول بذلك بل لا يوجد من ذلك أحد منهم وانما يعتقدون بذلك مع اعتقادهم بالله عز وجل. كل ما في الأمر انهم يعتقدون ان الخلق والرزق والموت والحياة بيد الملائكة او بيد الأنبياء او بيد الأولياء، ويطيعونهم بغض النظر عن طاعة الله فيكون هذا من الشرك الخفي.

والظاهر ان القدماء الذين كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة، انما يعنون بهم الملائكة ويرون ان هناك الهاً مسيطراً على كل أولئك الآلهة، نعم، نراهم يعطون لآلهتهم أوصاف البشر كالغضب والجنس والطمع. بل الزواج والتوالد أيضاً.

---

[1] سورة التوبة: الآية ٣١.

[2] تفسير الميزان: ج ٩. ص ٢٥٤.

[3] سورة آل عمران: الآية ٨٠.

غير ان هذا القول يعتبر من الشرك الصريح او الجلي وليس من الشرك الخفي. والقول بنجاستهم هو الصحيح، وانما يندرج هذا القسم بالشرك الخفي، اذا كان على أشكال أخرى من اطاعة هذه المخلوقات الصالحة، مع الاعتقاد بوجود الله سبحانه وسيطرته. غير ان الشرك قائم بالاعتقاد بالاستقلال لهم عن الله عز وجل. مع العلم انها انما هي مخلوقات مندرجة في طاعة الله عزوجل لأنهم **﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾**[١].

وبهذا الشعور الاستقلالي للملائكة والأنبياء والأولياء، أصبح الأمر شركاً خفياً او جلياً أحياناً بالرغم من ان المطيعين لهم انما يتلقون الأوامر والنواهي المرضية لله عز وجل في الواقع. غير انهم يشعرون بطاعة المخلوق لا بطاعة الخالق.

ولعل من ذلك الاعتقاد بإلوهية الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام. ولكننا لا نعلم ان اعتقاد العلويين بذلك، هل هو مع الاعتقاد بالله عز وجل او عدمه. والنقل عنهم متهافت ومختلف فهناك من يقول عنهم انهم مسلمون وآخرون يقولون عنهم بخلاف ذلك. فان كانوا مسلمين فهم أطهار، والا فهم أنجاس. والله أعلم بحقيقة عقيدتهم.

سادساً: من أشكال الشرك الخفي، النظر الى الأسباب كمؤثرات فاعلة بغض النظر عن القدرة الالهية والمشيئة وهذا له عدة مستويات نذكر منها ما يناسب المقام.

فمثلاً بالرغم من ان نسبة الرزق الى الله سبحانه وتعالى من الضروريات والواضحات في الدين. قال تعالى: **﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾**[٢]. وقال سبحانه: **﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾**[٣]. والآيات الدالة على ذلك غزيرة جداً.

ومع ذلك فنحن ننسبه الى أنفسنا، وان الرزق قد حصل بعملنا وبكد أيدينا. قال سبحانه: **﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾**[٤]. والقائل هو قاورن الذي كان

---

[١] سورة التحريم: الآية ٦.

[٢] سورة سبأ: الآية ٢٤.

[٣] سورة الشعراء: الآية ٧٩.

[٤] سورة القصص: الآية ٧٨.

﴿مِنْ قَوْمِ مُوسَى﴾[١]. ولئن كانت هذه الآية خاصة به، فهناك آية عامة لكل أحد.قال جل جلاله: ﴿ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾[٢].

وكذلك، فان الهداية منسوبة الى الله سبحانه قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[٣]. والآيات الناطقة بذلك عديدة. الا اننا ننسبها الى أنفسنا. وفي الكتاب الكريم ما يدل على ذلك قال تعالى: ﴿لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾[٤].

وكذلك الشفاء من المرض منسوب الى الله سبحانه. قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[٥]. واخراج الزرع منسوب اليه سبحانه، قال تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾[٦]. وكذلك قيادة السفن ـ الشراعية منها على الأقل ـ منسوب اليه سبحانه، قال تعالى: ﴿رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[٧]. وغير هذه من الآيات.

وكذلك فان الأنعام، تعتبر من نعم الله المنسوبة اليه مباشرة، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[٨].وغير هذه من الايات.

ومع ذلك، فان هذه الأشياء كلها، مما ننسبها الى أسبابها بكل وضوح، وبدون أي تأمل فالشفاء من الدواء. والزرع من الزارع وهو الفلاح. والسفن نحن نصنعها ونسير بها. والأنعام نحن نولدها ونربيها ونستفيد منها. ولا حاجة في هذا الوجدان الواضح الى الاستشهاد بآيه او رواية، وهو في واقعه من أشكال الشرك الخفي.

سابعاً: من أشكال الشرك الخفي. الرياء.

---

[١] سورة القصص: الآية ٧٦.

[٢] سورة الزمر: الآية ٤٩.

[٣] سورة القصص: الآية ٥٦.

[٤] سورة الأنعام: الآية ٧١.

[٥] سورة الشعراء: الآية ٨٠.

[٦] سورة الواقعة: الآية ٦٤.

[٧] سورة الاسراء: الآية ٦٦.

[٨] سورة غافر: الآية ٧٩.

وفيه وردت السنة. منها: ما روي عن زرارة وحمران[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **لو ان عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس، كان مشركاً.**

وقال[2] أبو عبد الله عليه السلام: **من عمل للناس، كان ثوابه على الناس. يا زرارة: كل رياء شرك.**

ومنها: ما روي عن أبي الجارود[3] عن أبي جعفر عليه السلام قال **سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قول الله عز وجل: ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾.فقال: من صلى مراءات للناس فهو مشرك (الى ان قال): ومن عمل عملاً مما أمر الله به مراءات للناس فهو مشرك. لا يقبل الله عمل مراء.**

وعن مسعدة بن زياد[4] عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام: **ان رسول الله صلى الله عليه وآله سئل فيما النجاة غداً (الى ان قال): فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله. ان المرائي يدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا غادر، يا خاسر حبط عملك وبطل أجرك. فلا خلاص لك اليوم فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له.**

وفي حديث آخر[5] عن علي بن اسباط عن بعض أصحابه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال: **الابقاء على العمل أشد من العمل. قال: وما الابقاء على العمل. قال : يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فتكتب له سراً. ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية. ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء.**

ويتصف الشرك عموماً بصفات معينة غير محمودة، وكلما كان الشرك في القلب أكثر تطرفاً كانت هذه الصفات أشد تركيزاً، حتى انها قد تسيطر على حياة الفرد كلها.

---

[1] الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ١١. الحديث ١١.

[2] المصدر: نفس الحديث.

[3] المصدر: الحديث ١٣.

[4] المصدر: الحديث ١٦.

[5] المصدر: الباب ١٤. الحديث ٢.

نعم، توجد أنواع من الشرك الخفي لا يدركها الا أهلها، ومثل هذا الشرك من الصعب ان نقول انه يتصف بالصفات الذميمة الآتية، وان كانت الطهارة منه والتنزه عنه أولى رجحاناً وأعلى مكاناً. وهذه الصفات كما يلي:

١ ـ النجاسة المعنوية. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[١]. وأوضح دليل على انه يراد بهذه النجاسة جانبها المعنوي، ان النجاسة بالمصطلح الفقهي، انما هو معنى متأخر عن عصر صدور الآية، فلا يمكن حمل منطوق الآية عليه. وهذا هو الوجه الذي اختاره السيد الأستاذ[٢]. وهناك تقريبات أخرى لا حاجة الى تفصيلها.

٢ ـ الرجس. وهو مذكور في القرآن الكريم مقروناً بالشرك الصريح قال تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[٣]. الا ان نفهم من الأوثان أي متعلق من متعلقات الشرك مطلقاً. وعندئذ يمكننا ان نسمع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٤].

٣ ـ البرائة الصادرة عن الله ورسوله ضد المشركين قال تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[٥].

٤ ـ الكفر: فان المشرك كافر. والكفر ليس فقط هو الخروج عن الاسلام، بل هو أوسع من ذلك حتى انه ليسمى ترك شكر النعمة كفراً بها. قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾[٦].

وقوله: أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، يدل على انهم كانوا يتصفون بالشرك، ببعض درجاته لا محالة.

---

[١] سورة التوبة: الآية ٢٨.

[٢] [التنقيح : ج ٢. ص ٢٨٠].

[٣] سورة الحج: الآية ٣٠.

[٤] سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

[٥] سورة التوبة: الآية ٣.

[٦] سورة الأعراف: الآية ٣٧.

ولا ينبغي ان يفوتنا في هذا الصدد سماع الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً﴾[١]. وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾[٣]. وقال جل جلاله: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[٤].

وقال عز من قائل: ﴿وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٥].

غير انه ينبغي التسليم ان ظاهر عدد من هذه الآيات، هو اختصاصها بالشرك الجلي ولا تعم الشرك الخفي. والله العالم بحقائق الأمور.

فهذا هو الكلام عن الشرك بأقسامه، وقد عرفنا انه أعم الأسواء في البشرية وأهمها، وكما عرفنا ان الشرك الصريح او الجلي موجب للنجاسة، كما هو الصحيح فقهياً، الا في المسيحيين. واما الخفي منه فليس موجباً للنجاسة، وان أوجب البعد عن الله سبحانه وعدم الاخلاص له، بمقداره.

ومن الممكن القول، بأن كل الأديان والمذاهب الخارجة عن الاسلام، ما عدا الكتابيين، فمعتقدهم من الشرك الجلي. واما الكتابيين فالأصح فيهم الطهارة الذاتية، والاحتياط فيهم استحبابي. يبقى الكلام في تعداد أهم الفرق الضالة ممن هو محسوب على الاسلام.

---

[١] سورة النساء: الآية ٤٨.

[٢] سورة النساء: الآية ١١٦.

[٣] سورة المائدة: الآية ٧٢.

[٤] سورة الحج: الآية ٣١.

[٥] سورة البقرة: الآية ٢٢١.

فقد ذهب الفقهاء الى الحاق عدد من المعتقدات في داخل المسلمين بالكفر، حتى انهم أفتوا بنجاسة معتقديها. وخلاصة فكرة الدليل على ذلك فكرتان:

الفكرة الأولى: التحاق الفرد بمعتقده بمنكر ضروري من ضروريات الدين. فان لزم من المعتقد ذلك، فهو كفر، لأنه تكذيب لنبي الاسلام ﷺ كما قلنا. واما اذا لم يلزم منه ذلك فهو مسلم ما دام يشهد الشهادتين ويؤمن باليوم الآخر، فله ما للمسلمين وعليه ما عليهم وحسابه على رب العالمين.

الفكرة الثانية: ما دل دليل تعبدي من السنة الشريفة على نجاسته، سواء تحققت فيه الفكرة الأولى او لم تتحقق.

اما الفكرة الأولى، فما هو المحتمل انطباقها عليه عدة معتقدات اهمها: المجسمة والمجبرة والمفوضة والحلولية.

ومن المسالك الحديثة التي كانت أصلاً من الاسلام ثم انسلخت عنه بالمرة: البابية والبهائية[1]. ومعه لابد من القول بنجاستهم.

واما الفكرة الثانية، فهو عنوان الناصب الذي يراد به من ينصب العداوة لأهل البيت عليهم السلام.

فينبغي فيما يلي ان نعطي عن أهم هذه العناوين فكرة مختصرة.

المجسمة:

وهو من يعتقد لله سبحانه وتعالى جسماً في الجملة. غير ان المعاني المتصورة لذلك عديدة. نذكر أهمها:

المعنى الأول: ان يكون معتقداً بأن لله سبحانه وتعالى عما يشركون، جسم رجل او انسان له يدان ورجلان ورأس وعينان وأذنان ولسان ونحوهما. الا انه خالق ورازق.

---

[1] يكفي في ذلك: انك اذا سألت البهائي عن دينه فسيقول لك: بهائي. ولا يقول: مسلم.بل يقول: أنا بهائي ولست بمسلم.

قال سيدنا الأستاذ[١] حول ذلك: ان هذا القائل ان التزم بلازمه من الحدوث والحاجة الى الحَيز ونفى القدمة فلا اشكال في الحكم بكفره ونجاسته لأنه انكار لوجوده سبحانه حقيقة.

واما اذا لم يلتزم بذلك بل اعتقد بقدمه تعالى وأنكر الحاجة، فلا دليل على كفره ونجاسته وان كان معتقده باطلاً.

والفرع الأول لسيدنا الأستاذ صحيح، الا ان الفرع الثاني قابل للمناقشة، لأن هذا الفرد المفروض وان قال بالقدم وأنكر الحاجة الا انه قائل بخلاف ضرورة الدين وهذا يكفي في كفره ونجاسته. الا ان يقدم لقوله تأويلاً.

المعنى الثاني: ان يعتقد المجسّم، بأن لله عز وجل جسماً كسائرالأجسام الا انه مجهول الشكل والهوية. والكلام فيه نفس الكلام السابق. وعلى ما اخترناه يكون نجساً.

المعنى الثالث: ان يقول: انه جسم لا كالأجسام، كما ورد عنه سبحانه. انه شيء لا كالأشياء. مع كونه قديما وغير محتاج الى الغير.

وقال سيدنا الأستاذ عنه[٢]: ومثل هذا القول لا يستتبع الكفر والنجاسة. واما استلزامه الكفر من أجل انه انكار للضروري حيث ان عدم تجسمه من الضروري. فهو يبتني على الخلاف المتقدم من ان انكار الضروري هل يستلزم الكفر مطلقاً او انه يوجب الكفر فيما اذا كان المنكر عالماً بالحال بحيث يكون انكاره مستلزما لتكذيب النبي ﷺ.

أقول: وكأنه اعتراف بالنجاسة على هذا التقدير. في حين لم يذكر ذلك على الاطلاق في القسم السابق. واما ما هو الصحيح من الخلاف المشار اليه، فالرأي الثاني. الا ان المفروض ان المسلمين ينبهون هذا الفرد عن فساد معتقده فان بقي على الفساد كان ملتفتاً طبعاً وكان كافراً نجساً.

---

[١] التنقيح: ج ٢. ص ٨٦.

[٢] المصدر: ص ٨٩.

المجبرة:

وهم من يقول بأن الله سبحانه وتعالى يجبر العباد على أفعالهم حتى انهم بالنسبة اليه كالقلم بيد الكاتب والعصا في يد الضارب. ورأى سيدنا الأستاذ[١] انهم ان التزموا بتوالي ولوازم عقيدتهم من ابطال الثواب والعقاب والتكاليف بل واسناد الظلم اليه سبحانه وتعالى. فلا تأمل في كفرهم ونجاستهم لأنه ابطال للنبوات والتكاليف.

واما اذا لم يلتزموا ـ كما لا يلتزمون ـ حيث اعترفوا بالتكاليف والعقاب والثواب. فهم غير محكومين بالنجاسة.

أقول: ويمكن الاستدلال بالسيرة على طهارتهم أيضاً، من أجل ان عدداً منهم كان معاصراً للمعصومين ﮅ، وكانوا معاشرين معهم ومع أصحابهم. ولم يرد مع ذلك احتمال نجاستهم او كفرهم ولو في خبر ضعيف على الاطلاق.

المفوضة:

وهم من يقول: بأن الله سبحانه خلق الخلق واعتزل عنه. وأوكل الأمر الى الخلق أنفسهم، فالكون الآن يسير طبقاً للقوانين الطبيعية المستقلة عن ارادة الله سبحانه. واستنتجوا ان اختيار الفاعل المختار كالإنسان، يكون محفوظاً تماماً، خلافاً للمجبرة. فيكون هو الخالق او الموجد لأعماله.

وقال سيدنا الأستاذ حول ذلك[٢]: انهم ان التزموا بما يلزم مذهبهم من اعطاء السلطان للعبد قبال سلطانه تعالى. فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم، لأنه شرك لا محالة، **أقول:** يعني من الشرك الصريح.

الا انه قال انهم لا يلتزمون بذلك، ومعه فالحكم بنجاستهم غير وارد. **أقول:** كما ان الاستدلال على طهارتهم بالسيرة في محله، كما قلنا في المجبرة تماماً.

---

[١] المصدر: ص ٩٠.

[٢] المصدر:ص ٩١.

الحلولية:

وهم الذين يقولون بأن الله سبحانه وتعالى يحل في خلقه. وهذا القسم لم يتعرض له السيد الأستاذ. الا ان نفس التقسيم وارد في حقهم فانهم ان قالوا: بأن الله تعالى، حالَ في الخلق حلول الحاجة اليه. فلا مناص من الحكم بكفرهم ونجاستهم لوضوح ان الله سبحانه وتعالى غني عن خلقه، فهو انكار لضروري في الدين.

وان لم يلتزموا بذلك لم يحكم بنجاستهم. والقول في السيرة، نفسها في السوابق غير ان المظنون ان الحلولية يختلفون عن سوابقهم، لأن المجتمع في عصر المعصومين عليهم السلام، كان ذو حساسية معينة ضدهم، وكانوا يقاطعونهم ويبكّتونهم، الا ان بناءهم على نجاستهم يومئذ غير ثابت.

فصل
في الأغسال المجزية
عن الوضوء

كل غسل قامت الحجة على مشروعيته واجباً كان او مستحباً وقامت الحجة أيضاً على صغراه يعني موضوعه او متعلقه...فهو يجزي عن الوضوء مع انجازه. كما هو الصحيح وعليه مشهور المتأخرين وقد ورد[1] **ان الوضوء بعد الغسل بدعة.**

والمقصود من الموضوع او المتعلق، ان الفرد قد يعلم ان هذا اليوم هو أول شعبان مثلاً وكانت الحجة قد قامت لديه اجتهاداً او تقليداً على مشروعية الغسل في هذا اليوم، فيغتسل و يغنيه عن الوضوء لأجل الصلاة او أي عمل مشروط بالطهارة وجوباً او استحباباً. والمهم في تحقيق الموضوع كونه يعلم انه أول شعبان.

لأن الأغسال من ناحية متعلقها وموضوعها على أقسام:

الأول: الغسل لأجل المكان، كالغسل لدخول الحرم ووقته قبل الدخول.

الثاني: الغسل لأجل دخول الزمان، كغسل أول الشهر ووقته بعد دخوله.

الثالث: الغسل لأجل الفعل، كغسل الزيارة ويُعمل قبلها.

وكل هذه الأنواع مستحبة ولا يوجد منها واجب بذاته ما لم يجب بالنذر او بالأجر.

واما الواجب فمن الضروري ان يكون الموضوع قد حصل قبله ويعمل الغسل بعد انتهائه كالجنابة والحيض. ولا يوجد موضوع من هذا القبيل للغسل المستحب.

هذا كله مع احراز المشروعية والموضوع.

واما مع الشك في ذلك، كما سوف نشير، فالأمر يختلف جزئياً، لأنه لو لم

---

[1] [الوسائل: ج ١.أبواب الجنابة. الباب ٣٣. الحديث ٥، ٦، ٩، ١٠].

يعلم بمشروعية الغسل، لم يكن له الجزم بالنية، كالغسل في عصر يوم الجمعة او يوم الخميس قضاء مقدماً. بل اللازم انجاز الغسل بنية رجاء المطلوبية. ومعه فاذا انتهى الفرد من الغسل لا يعلم انه قد أجزأه عن الوضوء او لا. لأنه لو لم يكن في علم الله سبحانه مشروعاً، لم يكن مجزياً، فاللازم في مثل ذلك ان يذهب ويتوضأ ان أراد الصلاة، وكانت حالته السابقة هي الحدث الأصغر.

وتكون نية الوضوء في مثل هذا الحال على أشكال كلها صحيحة:

١ ـ بنية رجاء المطلوبية.

٢ ـ بنية الواقع.

٣ ـ بنية مطلق المطلوبية أي الأعم من الوجوب والاستحباب (ويكون بعد دخول الوقت).

٤ ـ بنية الاستحباب النفسي المتعلق به. فان الوضوء على أي حال مطلوب ذاتي.

فان قيل: ان حالته السابقة ان كانت هي الحدث وكان داخل الوقت كان عليه نية الوجوب، بناء على وجوب مقدمة الواجب، كما هو الصحيح والمشهور[1]. فكيف ينوي الاستحباب.

وجوابه: ان الوضوء المبيح للصلاة ليس من الضروري ان يؤتى به من أجل الصلاة ليكون بنية الوجوب. بل يمكن ان يكون هدفه شيئاً آخر، ولو مجرد الكون على طهارة فضلاً عن غيره من الأهداف كقراءة القرآن وغيره.

نعم، في فرض السؤال لو نوى كونه مقدمة للصلاة، فاللازم نية الوجوب في الوضوء المسبوق بالحدث. اما الوضوء المسبوق بالحدث والغسل معاً، كالذي نتحدث عنه، وكان ينوي به التقديم للصلاة لم يجز ان ينوي به الاستحباب النفسي، بل ينويه بأحدى النوايا الثلاث الأولى.

هذا من ناحية مشروعية الغسل، وكذلك من ناحية الشك في الموضوع، كما لو

---

[1] [كفاية الأصول الآخوند الخراساني: ص ٨٩ وما بعدها. مقالات الأصول المحقق العراقي: ج ١. المقالة التاسعة عشر. ص ٢٨٩ وما بعدها. أصول الفقه للشيخ المظفر: ج ٢. ص ٣١٧ وما بعدها].

شك في ان اليوم هو أول الشهر او لا. واغتسل غسل أول الشهر. فمن الضروري ان ينوي الرجاء في الغسل. كما انه من الضروري ان ينوي احدى النوايا الأربع السابقة في الوضوء بعده. وعلى أي حال فالحديث عنه هو الحديث السابق، بقي ان نعرف كيف يكون الغسل مشكوك المشروعية.

اما الأغسال الواجبة، فغير مندرجة في هذا الكلام، لأنها جميعاً واضحة المشروعية.

الا ان الأغسال المستحبة، قد تردنا بطريق حجة، فتكون مشروعة باليقين وتكون مجزية عن الوضوء وقد تكون واردة بطريق غير حجة. كالرواية الضعيفة ـ مثلاً ـ كما هو الأغلب. الا ان الفقهاء مع ذلك أفتوا باستحبابه وجواز انجازه ولو رجاء. ولكنهم أفتوا بعدم اجزائه عن الوضوء ولو احتياطاً، الأمر الذي يحتاج معه الى النوايا السابقة.

والسر في فتواهم بالاستحباب، بالرغم من ضعف الطريق وهو ما يسمى بقاعدة التسامح بأدلة السنن. طبقاً لروايات وردت فهموا منها ذلك.

منها ما في الصحيح عن صفوان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به (فعمله) كان له أجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله. (وان لم يكن على ما بلغه).**

وفي الموثق عن هشام بن سالم[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه.**

الى عدة روايات أخرى، الى حد قد يقال: كونها مستفيضة يوثق بصدور بعضها اجمالاً.

وتقريب الاستدلال لمحل الكلام بأحد تقريبين:

التقريب الأول: التمسك بالفقرة الأولى من الروايات، والتي تقول بما مضمونه: من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له ذلك.

---

[1] الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ١٨. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٣.

فان هذا البلوغ قد يكون بطريق حجة، وقد يكون بطريق ليس بحجة، فمن زاوية شموله لما ليس بحجة، يمكن الفتوى بالاستحباب، ولو رجاءً.

التقريب الثاني: التمسك بالفقرة الأخيرة، وهو قوله: وان لم يكن على ما بلغه. الذي يعين الشق الثاني من الاطلاق الذي عرفناه في الفقرة الأولى، فلو كان الطريق مكذوباً والرواية لا أصل لها، ولكن المكلف لا يعلم، كان ثواب العمل له.

وقد يقال: انه يمكن ان يستفاد من هذه الروايات الاستحباب الكامل للأعمال الواردة بالطرق غير المعتبرة. فلا حاجة الى نيتها رجاءً. كما تكون الأغسال المندرجة تحتها مجزية عن الوضوء ولا حاجة الى نيتها رجاءً أيضاً.

وقد ذهب الى ذلك جمع من الفقهاء[1].

وجواب ذلك: اننا ان فهمنا من الثواب معنى الاجزاء بحيث كانت هذه الروايات، وهي حجة، تجعل روايات المستحبات كلها حجة ثانوية، وان لم تكن كذلك بالعنوان الأولي...فان فهمنا الاجزاء او الحجية، كان ذلك الاحتمال وجيهاً بل صحيحاً.

الا ان معنى الثواب لغة وعرفاً ليس ذلك، بل هو الطمع بالثواب الأخروي، بغض النظر عن الاجزاء والحجية، ومعه فالمكلف يعطي الثواب لا الاجزاء ولا الحجية. اذن فتبقى أدلة المستحبات خالية عن الحجية. فلابد فيها من نية الرجاء كما لابد من حاجة الأغسال المندرجة تحت هذه القاعدة الى الوضوء المنوي به الرجاء أيضاً.

وقد يقال: اننا يمكن ان نتمسك بقوله في الصحيحة: على شيء من الخير حيث افترض الامام عليه السلام ذلك العمل الوارد خيراً محرزاً من هذه الناحية. في حين انه قال: وان لم يكن على ما بلغه. ومعنى ذلك ان الامام عليه السلام بمثل هذا اللسان والبيان يريد ان يجعل الحجية لما لا حجية له والاجزاء لما لا اجزاء له.

وجواب ذلك: احتمال ان يكون المراد بالخير، ما كان خيراً بنظر العقل او

---

[1] [رسائل فقهية للشيخ الأنصاري: رسالة التسامح في أدلة السنن. ص ١٣٧. والظاهر من عبارته أنه من القائلين بذلك. انظر أيضاً التنبيه السابع. ص ١٦٠ وما بعدها].

ذوق المتشرعة، او فرد مما كان أكثر أفراده مستحباً ونحو ذلك. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

ولسان الرواية بعيد عن التنزيل، لنفهم منه ما قال السائل. ودعوى انها تشير الى تنزيل سابق يكون به العمل خيراً في المرتبة السابقة. فهو أشكل من الاستفادة السابقة، كما هو غير خفي.

اذن، فلم يبق لنا الا نية الرجاء في الأغسال، وكذلك حاجتها الى الوضوء المقصود به الرجاء.

واما تعيين هذه الأغسال، او بتعبير آخر: تمييز انه أي الأغسال واردة بطريق حجة لتجزي عن الوضوء تماماً، وأيّها ليست كذلك فهذا راجع الى الاجتهاد او التقليد. فالمجتهد يرجع الى رأي نفسه والمقلد يرجع الى رأي مجتهده.

ونحن ذاكرون فيما يلي قائمة بعناوين الأغسال الواردة بطريق حجة، في رأينا، والتي تكون مجزية عن الوضوء، ونقسمها حسب التقسيم السابق: المكان والزمان والفعل.

الأغسال المكانية: الغسل لدخول الحرم المكي، والغسل لدخول مكة والغسل لدخول الكعبة والغسل لدخول المدينة والغسل لدخول حرم رسول الله ﷺ، والغسل لدخول حرم أي واحد من المعصومين عليهم السلام أعني مدافنهم.

الأغسال الزمانية: غسل يوم عيد الفطر، وغسل يوم عيد الأضحى وكلاهما يوم واحد وان اعتبره الناس عدة أيام. فعيد الفطر هو يوم الأول من شوال مع احراز الهلال شرعاً وقيام الحجة على ثبوته. وكذلك الأيام الأخرى من الأشهر التي سنشير لها. وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذي الحجة الحرام مع قيام الحجة على الهلال أيضاً. والأحوط انتهاء وقتها عند الزوال. فالوقت محصور من طلوع الشمس الى زوالها من الفطر والأضحى.

وغسل يوم عرفة وهو التاسع من ذي الحجة الحرام وغسل يوم التروية وهو اليوم الثامن منه. وغسل يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر منه. وغسل يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون منه، وغسل الليلة الأولى والليلة السابعة عشر والليلة الحادية

والعشرين والليلة الثالثة والعشرين من شهر رمضان المبارك.

والغسل عند احتراق قرص الشمس او القمر عند الكسوف او الخسوف. وغسل يوم المبعث النبوي، وهو اليوم السابع والعشرون من رجب.

الأغسال الفعلية: غسل الاحرام في الحج المستحب وانما قيدناه بالمستحب لأن الكلام الآن في الأغسال المستحبة والا فغسل الاحرام لأي حج واجباً كان او مستحباً ثابت بطريق حجة ومجزئ عن الوضوء. والغسل للاستخارة والغسل للاستسقاء والغسل لانجاز صلاة الكسوف او الخسوف أداء وقضاء.

وعلى أي حال، فيجب ان يحرز المكلف ثبوت غسله شرعاً بطريق حجة ليعمل عليه. والا فالأحوط له مع الشك ان يطبق نية الرجاء، ومعه فالأحوط في كل ما يسمعه الفرد من الأغسال غير ما سبق ان يكون كذلك.

نذكر بعض المشهور منها، مما تكون فيه نية الرجاء ضرورية:

فمنها: تقديم غسل الجمعة يوم الخميس. غسل أول يوم من كل شهر، عدا ما سبق. غسل ليلة الفطر، الغسل للذبح والنحر والحلق في الحج. الغسل لمس الميت بعد تغسيله، الغسل في الليالي الفرد من شهر رمضان عدا ليالي القدر. الغسل في جميع ليالي العشر الأواخر منه عدا ليالي القدر، غسل يوم النيروز. غسل أول رجب ووسطه وآخره. غسل ليلة النصف من شعبان والغسل في يوم النصف منه، الغسل في اليوم التاسع من ربيع الأول واليوم السابع عشر منه. والغسل في اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة. الغسل لزيارة المعصوم من بعيد. الغسل لقتل الوزغ. والغسل لمن قصد مصلوباً ليراه بعد ثلاثة أيام.

فصل
في قاعدة الامكان
في الحيض

وهي قولهم: ما يمكن ان يكون حيضاً فهو حيض. ولم نجد من خاض غمار الاستدلال عليها مفصلاً، الا السيد الأستاذ. اما الآخرون فقد اقتصروا على ادعاء الاجماع عليها، والاستفادة البسيطة من بعض الأخبار.

وحيث انها قاعدة خارجة نسبياً عن تفاصيل المسائل الفقهية ناسب بحثها في كتابنا هذا. وحيث ان المنهجة والاستفادات التي سار عليها بحث السيد الأستاذ لا تخلو من نظر كان اللازم هنا اعطاء منهجه واستفادات جديدة حسب توفيقه عز وجل.

ومقتضى الترتيب في المنهج ان نحاول ان نفهمها أولاً. ثم ان نستدل عليها ثانياً.

فهم القاعدة:

وأول ما يواجهنا فيها لفظ الامكان المأخوذ فيها. فما المراد به. والاحتمالات في ذلك عديدة:

الأول: الامكان الاحتمالي. والمراد به مجرد الاحتمال. يعني: ما يحتمل ان يكون حيضاً فهو حيض.

الثاني: الامكان الذاتي. والمراد به عدم الاستحالة. يعني: كل ما لا يستحيل ان يكون حيضاً فهو حيض.

الثالث: الامكان الوقوعي. والمراد به عدم وجود محذور عقلي في الحكم

بكونه حيضاً. فما لم يكن كذلك فهو حيض.

الرابع: الامكان القياسي. وهو الذي اصطلحه السيد الأستاذ[1] في هذا المقام وأراد به القياس الى أدلة الشروط والأخبار الواردة في الحيض. فكل دم يمكن ان يكون حيضاً بالقياس اليها فهو حيض.

الخامس: الامكان الشرعي. وهو الذي نصطلح به في هذا الصدد. ومعناه: ان كل دم لا محذور ان يكون حيضاً من الناحية الشرعية فهو حيض.

وهذا يقرب الى حد ما من الاحتمال الرابع، ولكننا سنتبين فيما بعد الفروق بينهما.

واما تمحيص هذه الاحتمالات:

فالاحتمالين الثاني والثالث غير واردين بالمرة، لأن القائل بهما أخذ المسألة من الناحية العقلية والفلسفية مع ان الأمر شرعي ولا دخل له في الفلسفة. لوضوح ان الدم الأقل من ثلاثة أيام مثلاً ليس محالاً عقلاً ان يكون حيض ولا يلزم منه محذور عقلي. ولكن الشارع لم يحكم بحيضيته.

قد يفسَر ذلك: بان الامكانين راجعان الى التشريع يعني الامكان الذاتي شرعاً والامكان الوقوعي شرعاً فهذا :

أولاً: خلاف المصطلح لهذين الاصطلاحين المختصين بالعلوم العقلية.

ثانياً: يكون المراد منها راجعاً الى أحد الاحتمالين الأخيرين، ولا يكونان احتمالين مستقلين.

واما الاحتمال الأول: ففيه وجهان:

الوجه الأول: مجرد الاحتمال الصرف. وهو ساقط في نفسه، ما لم يؤوّل بارادة شيء آخر يعود الى الوجه الثاني او غيره فلا يكون وجهاً في نفسه.

والوجه في سقوطه، ان هذا الاحتمال ان كان الدليل المعتبر قد قام على خلافه، فلا اشكال في عدم حجيته. وان لم يقم الدليل على خلافه من ناحية سائر الشرائط الشرعية، اذن فهو ليس مجرد الاحتمال، وانما يعود الى الوجه الثاني او الى

---

[1] التنقيح: ج ٦. ص ٢٤٨.

الاحتمالين الأخيرين من الخمسة المتقدمة.

الوجه الثاني: ان يراد به الاحتمال القائم فقهياً وشرعاً ولا نافي له بدليل معتبر. فهذا بعينه أحد الوجهين الأخيرين.

والذي يقرب من الوجدان ان الأصحاب انما أرادوا بالاحتمال هذا الوجه الأخير، بعد ان كان فساد ما تقدم من المحتملات واضحاً. اذن فالأمر راجع الى أحد الاحتمالين الرابع والخامس، وليس لنا خلاف حقيقي معهم. وانما لابد من الوقوف على تمحيص ذين الاحتمالين نفسيهما.

وتمحيصهما متوقف على ما ذكره السيد الأستاذ من شروط جريان قاعدة الامكان هذه.

ومن الطريف انه ذكر[1]: انها لا تجري في الشك بنحو الشبهة الحكمية ولا بنحو الشبهة الموضوعية، وذكر له بعض الأمثلة التي سنسمع قسماً منها.

مع العلم ان الشك في المسائل الفقهية كلها، ويراد به الشك السابق على الدليل، لا يعدو أحد هذين الشكلين. او ـ على الأقل ـ هما الشكلان الأعم والأكثر منطقية في الفقه كله. فماذا يبقى اذا استثنينا هذين الشكين؟

وكأن السيد الأستاذ أيضاً أراد بالشبهة الموضوعية: الشبهة المصداقية[2]، او أراد اندراجها فيها على الأقل، والمهم الآن ان قاعدة الامكان لا تشمل الشبهة المصداقية أيضاً.

فماذا يبقى من الشكوك المحتملة فقهياً أساساً الا الشك في المتعلق وهو أمر لا ربط له في المقام، فانه من الشك في الامتثال. فان المتعلق هو المأمور به فاذا شك انه امتثله ام لا كان ذلك من الشك في المتعلق.

اذن، فعلى ما قاله السيد الأستاذ لا يقى مورد لهذه القاعدة على الاطلاق.

ومن الطريف ان الفرع الذي وافق[3] على كونه مصداقاً محتملاً للقاعدة، وهو

---

[1] المصدر: ص ٢٣٧ و ص ٢٣٨.

[2] المصدر: ص ٢٤٨.

[3] المصدر: ص ٢٤٧.

ما اذا كان الدم ثلاثة أيام مستمرة وغير متجاوز العشرة والمتخلل بينه وبين الدم السابق أقل الطهر، والمردد بين الحيض والاستحاضة لأجل الشك في تحقق الشرائط محكوم بالحيضية بمقتضى النصوص. **أقول**: هذا أيضاً شك بنحو الشبهة الحكمية. ولم يتحصل بين هذا الفرع والفرع الذي ذكره مثالاً للشبهة الحكمية أي فرق.

وذاك الفرع[1] هو ما اذا رأت المرأة الدم ثلاثة أيام، وشككنا في انه حيض من جهة الشك في انه هل يعتبر التوالي في الثلاثة ام لا. فكلا الفرعين شبهة حكمية راجعة الى الشك في تحقق الشرائط المعتبرة، ولم يتحصل فرق بينهما. كل ما في الأمر ان الشرط يختلف، فالشرط المشكوك في الفرع السابق هو احتمال: ان يكون الحيض في وقت العادة ان كانت ذات عادة. او كونه بلون الحيض ان كانت مضطربة ونحوه. والشرط المشكوك في الفرع الأخير هو احتمال توالي الدم في الثلاثة.

وعن مثال الشبهة الحكمية المزبور رأى السيد الأستاذ[2] ان المرجع فيه هو اطلاقات وجوب الصلاة وجواز الوطئ. ولم نجد من تمسك فيه بقاعدة الامكان.

وجواب ذلك من عدة وجوه، منها:

الوجه الأول: ان الدليل على توالي الثلاثة هو ظهور الثلاثة في التوالي عرفاً وليست تلك الاطلاقات.

الوجه الثاني: ان تلك الاطلاقات لا يمكن شمولها للمورد لكونها من الشبهة المصداقية لأنها مقيدة بغير الحائض، والمفروض الشك في كونها حائضاً ام لا. فلابد من قاعدة مسبقة رتبة من أصل او ظهور يعين كونه حيضاً او لا.

وللشبهة الموضوعية ذكرعدة أمثلة[3] تشترك في الفكرة الأساسية وهي احراز الشبهة الحكمية، يعني التأكد من الحكم او قل: من الشرط او الشروط المعتبرة في الحيض.

فمنها الشك في بلوغ الصبية الذي ينتج الشك في ان ما رأته من الدم هل هو

---

[1] المصدر: ص ٢٣٧.

[2] المصدروالصفحة.

[3] المصدر: ص ٢٣٨.

حيض ام لا. لاشتراط البلوغ في الحكم بالحيض.

وفي مثله لا يصار الى قاعدة الامكان. قال[١]: ومن هنا أوردوا على من قال بحيضية الدم حينئذ من جهة استكشاف بلوغها برؤية الدم واجداً للصفات بأن من جملة شرائط الحيض البلوغ ومع الشك كيف يمكن الحكم بكون الدم حيضاً.

والصحيح ان هذا ليس مورداً لقاعدة الامكان من أجل وجود قواعد مسبقة في الشريعة تدلنا على الحكم، وهو عدم كونه حيضاً. ولا يمكن ـ شرعاً ـ ان يكون حيضاً.

وذاك الدليل: اما ما دل من الروايات على ان الحيض من علامات البلوغ. واما استصحاب عدم البلوغ الذي يكون موضوعاً للحكم بعدم الحيضية.

ومن أمثلة الشبهة الموضوعية[٢]: ما اذا كانت المرأة عمياء ولم يكن عندها من تستخبره الحال، فلم تدر ان الدم واجد للصفات او غير واجد، في مورد يكون تكليفها الرجوع الى الصفات كبروياً.

قال ولا يحكم بالحيضية اذا لم يكن واجداً للصفات لأن الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض فلا يحكم في شيء من ذلك بالحيضية، بمجرد كون الدم حيضاً.

أقول: وكأن المفروض انها ذات عادة، وانها رأت الدم في غير أيامها. والا لم يستقم الجواب لأن التعليل الذي ذكره لا يشمل المبتدئة والمضطربة كما هو واضح.

واذا أخذنا هذا المفروض مسلماً، لم يمكن الحكم بالحيضية، لا لأن الصفرة في غير أيام العادة ليست بحيض، كما قال. بل لأن أي دم تراه المرأة خارج العادة فهو ليس بحيض وان كان دماً عبيطاً. للوضوح الفقهي ان ذات العادة ترجع الى عادتها في مثل هذه الموارد.

واذا اطلعنا على هذه الأمثلة أمكننا ان نميز بين التعريفين الرابع والخامس لقاعدة الامكان أي ما اختاره السيد الأستاذ وما اخترناه. اما ما اختاره، فهو ان نسب المسألة من مسائل الحيض، الى الأخبار والأدلة الواردة. فان أمكن بالقياس

---

[١] المصدر والصفحة.

[٢] المصدر: ص ٢٣٩.

اليها ذلك فهو حيض والا فلا.

وهذا الوجه فيه عدة مناقشات نذكر بعضها:

أولاً: ان الامكان بالقياس اليها، ما معناه؟ هل معناه دلالتها على كونه حيضاً او لا. فان كان معناه ذلك كان تمسكاً بهذه الأدلة لا بقاعدة الامكان. وان لم يكن معناه ذلك فمن اين يمكن ان نستفيد الحيضية؟

ثانياً: ان الاعتقاد بالامكان او قيام الحجة عليه، يحتاج الى مقتضي وشرط وعدم المانع، فان كان السيد الأستاذ قد قصد ذلك كله، بحسب الفهم من الأدلة، فهو المطلوب، ويكون هذا هو عين ما قصدناه في الوجه الخامس، كما سنوضحه. الا ان هذا خلاف ظاهر عبارته. بل ظاهرها الاقتصار على النظر الى المقتضي، فان وجدناه الى جانب الامكان كفى ذلك في القاعدة.

ومن الواضح ان هذا وحده غير كاف لاحتمال وجود المانع. ومن هنا قلنا في الوجه الخامس: ان لا يكون هناك محذور. أي مانع عن التمسك بالقاعدة واعتبار الدم حيضاً. وهذا هو الفرق بين الوجهين. وهو أقرب أيضاً الى معنى الامكان لأن الممكن ما لا استحالة او لا محذور فيه، وليس هو الذي يتوفر فيه المقتضي فقط.

أدلة القاعدة:

ما استدل به او يمكن ان يستدل به على قاعدة الامكان في الحيض عدة أمور:

الدليل الأول: الاجماع المدعى.

الا ان الأمر كما قال السيد الأستاذ[1] في جوابه من انه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي الامام. بل استند القائلون بالقاعدة الى الأخبار، فتكون هي المدار في الاستدلال. ولا اقل من احتمال استنادهم اليها.

الدليل الثاني: الغلبة.

يعني غلبة الحيض على الاستحاضة، وانه أكثر بين النساء منها. الا ان هذه الغلبة: **أولاً**: غير مسلمة لأن دم الاستحاضة كثير جداً. فان كان هناك غلبة للحيض

---

[1] المصدر: ص ٢٤٠.

فهي بنسبة ضئيلة نسبياً. لا تفيد غير الاحتمال.

ثانياً: ما قاله السيد الأستاذ[١] من عدم الدليل على الظن الناتج من هذه الغلبة ـ لو سلم ـ .

الدليل الثالث: أصالة عدم الاستحاضة.

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول: ما قاله السيد الأستاذ[٢] من معارضته بأصالة عدم الحيض.

الا ان هذا وحده لا يكفي، اذ لابد ان نرجع بعد التعارض الى الأدلة والأصول المتوفرة التي منها قاعدة الامكان لو كان قد تم الدليل عليها مسبقاً. وسيأتي بعض التوضيح حوله.

الوجه الثاني: ما قاله[٣] أيضاً من كونه من أوضح الأصول المثبتة لأن دم الاستحاضة والحيض دمان متغايران، فأصالة عدم احدهما لا يثبت وجود الآخر، الا باللازم العقلي.

الا ان هذا الوجه أيضاً لا يكفي، لأنه ليس مرادنا من هذا الأصل تعيين كونه حيضاً، بل مراد المستدل ان يعين امكان كونه حيضاً. لأنه انما هو استدلال على قاعدة الامكان.

ومن هنا توجه الاشكال، وهو ان أصالة عدم الاستحاضة لا يعين الامكان، كما لا يعين الفعلية. فان كان هناك استصحاب مدعى فهو استصحاب عدم امكان الحكم بالاستحاضة حال طهرها، فالأمر كما كان، استصحاباً.

الا ان هذا غير تام، لأنه مثبت أيضاً، لأنه لا يعين امكان الحيض الا باللازم العقلي. على انه غير جار لتعدد الموضوع فان الموضوع قبله هو المرأة الطاهرة والموضوع بعده هي المرأة التي رأت دماً. وهو موضوع آخر عرفاً. فتأمل.

الدليل الرابع: أصالة السلامة.

---

[١] المصدر والصفحة.

[٢] المصدر: ص ٢٤١.

[٣] المصدر والصفحة.

بتقريب: ان الاستحاضة نحو من الأمراض او العيوب، فتجري أصالة السلامة في المرأة او في الدم لنفي كونه عيباً فيتعين انه ليس باستحاضة بل حيض.

ويؤيده ما دل من الأخبار، على ان دم الاستحاضة انما عرق عابر[١]. وانه فاسد[٢].

الا ان هذا الاستدلال ليس بتام:

أولاً: لعدم الدليل على هذا الأصل في مثل هذا المورد لأن الدليل اما ان يكون هو السيرة او الأخبار، وكلاهما غير تام. اما السيرة، فباعتبار قياس أصالة السلامة هنا على أصالة الصحة في المعاملات. الا انه ليس بصحيح لأنه لو سلم وجود السيرة هناك فلا نسلم هنا. لوضوح ان العقلاء لا يدركون الفرق بين الدمين.

واما الأخبار، فمنها ما عن غير واحد[٣] في حديث طويل عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: **وسئل عن الاستحاضة فقال: انما ذلك عرق عابر (عايذ خ) او ركضة من الشيطان.** وفي آخر عن يونس عن بعض رجاله[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: **فذلك الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة: اما قرحة في جوفها واما من الجوف.**

وفي خبر آخر عن اسحاق بن جرير[٥] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث يقول فيه: **ودم الاستحاضة فاسد بارد.**

الا ان هذا الاستدلال لا يتم لعدم تمامية الخبرين الأخيرين سنداً، وعدم تمامية الأول دلالة. لأن الصفات التي سمعناها منه لا تدل على أصالة السلامة المطلوب اثباتها. كما هو معلوم. وغاية الأمر دلالته على قلة نسبة الاستحاضة للحيض. وهذا وجه آخر غير أصالة السلامة:

الدليل الخامس: على قاعدة الامكان: الأخبار.

---

[١] الوسائل: ج ٢. أبواب الحيض. الباب ٥. الحديث ١.

[٢] المصدر: الباب ٣. الحديث ٣.

[٣] المصدر: الباب ٥. الحديث ١.

[٤] المصدر: الباب ١٢. الحديث ٢.

[٥] المصدر: الباب ٣. الحديث ٣.

ولابد هنا من عرض الأخبار التي يدعي دلالتها عليها.

منها: الأخبار الواردة في ان الدم الذي تراه الحبلى حيض. يعني بعد كونه جامعاً للشرائط الا من هذه الناحية.

كصحيحة عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: **انه سئل عن الحبلى ترى الدم أتترك الصلاة. قال: نعم، ان الحبلى ربما قذفت الدم.**

وصحيحة أبي بصير[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سألته عن الحبلى ترى الدم. قال: نعم، انه ربما قذفت المرأة الدم وهي حبلى.**

ومرسلة حريز عمن أخبره[3] عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام **في الحبلى ترى الدم، قال: تدع الصلاة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج، وتلك الهراقة.**

وتقريب الاستدلال بها ما ذكره السيد الأستاذ[4]: من ان كلمة ربما لا تفيد غير الاحتمال. فالسائل انما سأله عن حكم الدم لاحتمال عدم كونه حيضاً. ولو من جهة احتمال ان الحامل لا تحيض فدلت الصحيحة بتعليلها على ان كل دم يحتمل لأن يكون حيضاً فهو حيض.

الا ان هذا التقريب غير تام. لعدة وجوه:

الوجه الأول: انه مبني على ان قاعدة الامكان معناها الاحتمال لا ما اختاره السيد الأستاذ نفسه من معناها. اذ لا يستقيم على ما اختاره لوضوح ان الامام عليه السلام لم يرد القياس الى الأدلة المتوفرة.

الوجه الثاني: ان كلمة (ربما) لا تفيد الاحتمال في هذا السياق على الاطلاق. وانما تفيد معنى (قد) او (أحياناً) يعني انها قد تقذف الدم او انها تقذفه أحياناً. وهو أمر واقعي لا ربط له بالاحتمال الذهني.

ويؤيده في المرسلة من (انه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج) فانه تعبير عن

---

[1] المصدر: الباب ٣٠. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ١٠.

[3] المصدر: الحديث ٩.

[4] التنقيح: ج ٦. ص٢٤٣.

معنى واقعي لا عن أمر ذهني.

الوجه الثالث: ان (ربما) لو دلت على الاحتمال فغايته ان الامام عليه السلام نفسه تمسك به لأجل الحكم بالحيضية. اذ من الواضح انه لم يعط للسائل حكماً ظاهرياً أساسه احتمال الحيض. فان قوله (نعم) وقوله (تدع الصلاة) واضح بالحكم الواقعي.

ومن الأخبار المستدل بها:

موثقة يونس بن يعقوب[1] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام المرأة ترى الدم ثلاثة أيام او أربعة. قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثة أيام او أربعة، قال: تصلي. قلت: فانها ترى الدم ثلاثة أيام او أربعة، قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثة أيام او أربعة. قال: تصلي: قلت. فانها ترى الدم ثلاثة أيام او أربعة، قال: تدع الصلاة. تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم. والا فهي بمنزلة المستحاضة.**

وتقريب الاستدلال ما ذكره السيد الأستاذ[2] من ان قوله: تدع الصلاة يدل على ان الدم المحتمل كونه حيضاً او استحاضة حيض. وذلك لضرورة ان الدم ثلاثة أيام او أربعة يحتمل ان يكون استحاضة ولا تعين له في الحيضية.

بل الحال كذلك في جميع النساء لعدم علمهن بالغيب وان الدم حيض، لأن مجرد رؤية الدم بهذا المقدار لا يدل على انه حيض. ومع ذلك فقد حكم الامام عليه السلام بكونه حيضاً.

غير ان هذا الوجه غير تام، لابتنائه كسابقه على معنى الاحتمال اما اذا قسنا المسألة بالقواعد الواردة، فان الأمر متعين بالحيضية في الرؤية الأولى للدم، التي سبقتها أيام طويلة من الطهر او قل: ان الأمر يختلف بين ذات العادة والمضطربة، كما يختلف في لون الدم. ولكل صورة حكمها خارجاً عن قاعدة الامكان، وانما نصيرالى هذه القاعدة مع تعذر كل القواعد السابقة رتبة عليها.

---

[1] الوسائل(المصدر السابق): الباب ٦. الحديث ٢.

[2] انظر التنقيح: ج ٥. ص ٢٤٤.

ولا يحتاج الأمر الى علم الغيب اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام متتابعة فما فوقها. بل لا يحتاج اليه أيضاً فيما دونها في الأغلب، الا في المبتدأة التي لا تعلم استمرار الدم بها حتى بهذا المقدار. والا فالأعم الأغلب من النساء يعلمن استمراره سواء كن من ذوات العادات ام لا.

مضافاً الى ان هذه الرواية من المجملات المحتاجة الى التأويل، في كثير من فقراتها، الأمر الذي يجعل الاجمال محتملاً حتى في الفقرة الأولى أيضاً. فتأمل.

ومن الأخبار المستدل بها:

صحيحة عبد الله بن المغيرة[1] عن أبي الحسن الأول عليه السلام **في امرأة نفست فتركت الصلاة ثلاثين يوماً ثم طهرت. ثم رأت الدم بعد ذلك. قال: تدع الصلاة لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس.**

وتقريب الاستدلال: ما ذكره السيد الأستاذ[2] من ان التعليل دال ان المدار في الحكم بالحيضية عدم اشتماله على المانع. لأنه يبين ان الدم في مورد السؤال لا مانع من كونه حيضاً لتحقق شرائطه التي منها تخلل أقل الطهر بينه وبين الحيضية السابقة لمضي أيام الطهر مع أيام النفاس.

والجواب من وجهين:

الأول: ان الحكم فيها وارد مورد الغالب، لأن الأعم الأغلب من النساء يرين الدم كل شهر تماماً او تقريباً فكذلك نسبة النفاس الى الحيض أيضاً فينبغي ان يقع الحيض بعد شهر من ابتداء النفاس.

واما توهم المرأة انها كانت في حالة نفاس طيلة الشهر فهو توهم باطل، بل ان أيام الطهر قد جازت خلال الشهر كما جازت أيام النفاس. فمثلاً: ان أيام النفاس كانت هي العشرة الأولى، وبقيت المرأة طاهرة عشرين يوماً، يعني مستحاضة وهي لا تعلم، فمن الضروري ان تكون الآن في أول حيضها.

هذا هو المضمون المفهوم من الرواية وليس له أي ربط باحتمال كون الدم

---

[1] الوسائل: ج ٢. أبواب النفاس. الباب ٥. الحديث ١.

[2] التنقيح: ج ٦. ص ٢٤٦.

حيضاً من ناحية الحكم الظاهري.

الثاني: ان احتمال كون الدم حيضاً. ان أريد به ما كان في ذهن السائل، فهذا صحيح، ولكن لا ربط له بالحكم، لأنه لولا الاحتمال لما جاء السؤال. وكل سؤال فيه احتمال كائناً ما كان. وان أريد به موضوع القاعدة الظاهرية التي ينصبها الامام فهذا بعيد عن سياق الرواية، لوضوح ان الامام عليه السلام يأمر بالحكم الواقعي بالحيضية لا الظاهري.

ومن الأخبار المستدل بها:

الأخبار الدالة على ان المرأة اذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى. وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة. كصحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة.**

وهناك نصوص أخرى بمضمونها.

وتقريب الاستدلال ما ذكره السيد الأستاذ أيضاً، من التمسك بالفقرة الثانية من الرواية وهي قوله: وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة. بعد تقييد العشرة بعشرة الطهر. وضرورة تخلل أقل الطهر عشرة أيام فيدلنا على ان الدم المردد بين الحيض والاستحاضة ـ كما في المقام ـ حيض لا محالة.

وجواب ذلك: ان موضوعها واقعي وليس بظاهري، تماماً كالروايات السابقة، في حين ان مضمون القاعدة حكم ظاهري بالحيضية مترتب على تقدير الشك فيه وليس واقعياً.

على ان الرواية لو أردنا ان نقيسها الى الأدلة الأخرى، كما هو الوجه الذي اختاره السيد الأستاذ للقاعدة، فلابد لها من عدة تقييدات. لأننا لا نعلم كم كانت مدة الدم الأول ولا بمقدار الطهر الذي هو أقل من عشرة. فلابد من تقييدها بما اذا لم يزد المجموع على العشرة وهو موضوع واقعي للحكم بالحيض لم يؤخذ فيه الشك.

---

[1] الوسائل(المصدر السابق): الباب ١١. الحديث ٣.

واما الفقرة الثانية، وهو ما اذا رأت الدم بعد العشرة، فلابد من تقييدها بما اذا لم تكن معلومة العادة زماناً، والا كان اللازم العمل على موعد عادتها الا ان تعلم ان عادتها تقدمت وعلى أي حال فهو أيضاً موضوع واقعي للحكم بالحيضية.

واذا قبلنا وجود الشك مأخوذاً فيها، فانما هو شك السائل، الذي أخذه الامام عليه السلام بنظر الاعتبار في الجواب، في حين لم يؤخذ في موضوع الجواب أي شك.

واذا تمت جولتنا هذه في الأخبار المدعى دلالتها على قاعدة الامكان عرفنا انه ليس هناك أي خبر دال على تلك القاعدة. اذن، فهي قاصرة من حيث المقتضي، لأن كل الأدلة السابقة عليها بما فيها الاجماع والأخبار لم تنهض للدلالة عليها. ومن الواضح ان من عدم المقتضي لم يبحث عن وجود المانع.

وقد ذكر السيد الأستاذ عدة ألسنة للروايات التي تصلح ان تكون معارضة لتلك الدالة على القاعدة.

الا ان الصحيح: ان الروايات الواردة في باب الحيض أخذت كل الاحتمالات بنظر الاعتبار. بما فيها اختلاف لون الدم، والتي رواها السيد الأستاذ في الطائفة المعارضة...... مما لم يبق مجالاً لجريان قاعدة الامكان لأننا ليس لنا مورد مهمل من حيث القواعد العامة ونشك في كونه حيضاً لنجري قاعدة الامكان.

ومنه نعرف ان كل تلك الروايات الواردة تصلح للمعارضة مع هذه القاعدة. بأحد شكلين:

الشكل الأول: كونها نافية لها، باعتبار كونها محددة لتكليف آخر، قد لا يكون هو الحكم بالحيضية. وحتى لو كان ذلك، فانه من أجل موضوع آخر غير مجرد امكان التحيض.

الشكل الثاني: ان تلك الأخبار ترفع القاعدة موضوعاً، حتى على تقدير ثبوتها، فانها بتحديدها للتكاليف بطريق حجة، لا يبقى المكلف شاكاً فقهياً ليكون مشمولاً للقاعدة.

وبتعبير آخر: لا يوجد مورد ينطبق عليه تعريف القاعدة الذي سمعناه وهو ان

لا يكون هناك محذور من جهة الأدلة لكي يكون الدم حيضاً، لأن الحكم بالحيضية ان كان من جهة تلك الأدلة، فهو استغناء عن تلك القاعدة، وان كان من جهة مخالفة تلك الأدلة وعصيانها، اذن ففيه محذور لتطبيق القاعدة فلا ينطبق التعريف.

ولنطبق مختصراً هذه الفكرة على الفرع الذي رآه السيد الأستاذ مصداقاً محتملاً لقاعدة الامكان. وهو ما اذا استمر الدم ما بين الثلاثة والعشرة، وفصل بينه وبين الدم السابق أقل الطهر.

فانها مورد لقاعدة الامكان، مع ثبوتها أولاً وعدم وجود دليل أسبق منها رتبة يشمل المقام. مع العلم، اننا نجد تلك الأدلة، وذلك ان هذه المرأة اما ان تكون مبتدأة او ذات عادة او مضطربة.

اما المبتدأة فيجب ان تعتبر الدم الثاني استحاضة، خلافاً لقاعدة الامكان. وذلك لأنها يجب ان تتحيض بالشهر مرة واحدة، كما نطقت به الروايات وهي ان تحيضت بالدم الثاني، كان الفاصل أقل من ذلك. فان الفاصل عند التحيض الشهري انما هو حوالي العشرين يوماً.

منها: حسنة عبد الله بن بكير[1]، قال: **في الجارية أول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة. انها تنتظر بالصلاة فلا تصلي حتى تمضي أكثر من الحيض. فاذا مضى ذلك وهو عشرة أيام، فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلّت، مكثت بقية شهرها، ثم تترك الصلاة في المرة الثانية**......الحديث.

وفي حسنة أخرى لعبد الله بن بكير[2]: عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **المرأة اذا رأت الدم في أول حيضها فاستمر بها الدم تركت الدم عشرة أيام ثم تصلي عشرين يوماً**. الحديث.

ومورد الروايتين وان كان هو استمرار الدم الا ان حكمهما بلزوم البناء على الطهارة (بقية شهرها) او (عشرين يوماً) يشمل المورد.

واما اذا كانت ذات عادة، فمن الواضح انها تعمل على عادتها وهو واضح

---

[1] الوسائل: ج ٢. أبواب الحيض. الباب ٨. الحديث ٥.

[2] المصدر: الحديث ٦.

فقهياً ولا حاجة الى سرد الروايات الدالة عليه، الأمر الذي يسبب البناء على كون الدم الثاني استحاضة، وليس حيضاً، كما تقتضيه قاعدة الامكان.

واذا كانت مضطربة رجعت الى عدة مراجع محددة لها. اما التمييز باللون او الى عادة نسائها او الى العدد. وعلى كل تقدير يكون لها حكمها. ومن الواضح انها ان عملت بالمرجعين الأخيرين كان الدم الثاني استحاضة واما اذا عملت على التمييز فقد نحكم بأنه حيض اذا كان بلونه، لا لقاعدة الامكان، بل لما دل على ذلك من الروايات.

اذن، فالصحيح، ان قاعدة الامكان لا أساس لها في الفقه.

فصل
في آيات
الوضوء والتيمم

قال سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من سورة المائدة[1]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.

وقال تبارك وتعالى في سورة النساء[2]: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً﴾.

وفي هاتين الآيتين الكريمتين جهات من الكلام بعضه عن الوضوء وبعضه عن التيمم وبعضه عن الصلاة وبعضه عن الغسل، ومنه ما يتكفل أغراضاً أخرى كنفي الحرج وغير ذلك.

ونقتصر فيما يلي على ما يرتبط بالطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم، لأن هذا الفصل مربوط بكتاب الطهارة. ولا نذكر جميع النقاط، لأن بعضها فقهية

---

[1] الآية ٦.

[2] الآية ٤٣.

خالصة خارجة عن كفالة هذا الكتاب كطريقة الوضوء والتيمم. وانما نتعرض فيما يلي الى جهات معينة مختارة، من هاتين الآيتين الكريمتين.

الجهة الأولى: قوله تعالى: وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ.

دلت هذه الآية الكريمة على مسح بعض الرأس دون جميعه. باعتبار وجود الباء الجارة فيها.

وقد ورد ذلك في السنة بشكل واضح حيث روى زرارة[1] في الصحيح قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين. فضحك فقال: يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عز وجل لأن الله عز وجل قال: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل. ثم قال: وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه. فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين. ثم فصل بين الكلام، فقال: وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ. فعرفنا حين قال: بِرُؤُوسِكُمْ. ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء. ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه فقال: وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ. فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما. ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه.**

وهي واضحة في فهم الآية الكريمة، غير ان السيد الأستاذ يشير الى انها خالية عن تعيين المحل الممسوح من الرأس. فلابد في تعيينه من الرجوع الى أدلة أخرى.

أقول: كما انها لا تعين العضو الماسح أيضاً. فلابد من الرجوع فيه الى أدلة أخرى. غير ان الجهة الأدبية او البلاغية فيها وهو فهم التبعيض لطيف جداً، والأمور المشار اليها فقهية لا مجال لها هنا.

والمهم الآن ان نتلمس طريقة فهم التبعيض من الآية الكريمة، فان فيها عدة محتملات او وجوه:

الوجه الأول: ان الباء مستعملة في التبعيض: اما لذاتها واما لتضمينها معنى من. وقد يمثل لها بقولنا: أخذت بفلان او أمسكت به يعني ببعضه وهو يده. وقوله

---

[1] الوسائل: ج ١.أبواب الوضوء. الباب ٢٣. الحديث ١.

تعالى: ﴿لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلا بِرَأْسِي﴾[١]. يعني ببعضها، لا جميعها بطبيعة الحال وقوله سبحانه: بِرُؤُوسِكُمْ جار في هذا الطريق.

غيران المنحى (الرسمي) للغويين ينفي ورود الباء للتبعيض. قال ابن جني[٢]: اما ما يحكيه أصحاب الشافعي من ان الباء للتبعيض فشيء لا يعرفه أصحابنا ولا ورد فيه بيت. ونقل عن سيبويه انه انكر مجيء الباء بمعنى التبعيض. وعليه استند[٣] العلامة الحلي (قدس سره) في انكاره ذلك، كما حكي[٤].

الوجه الثاني: ان تكون الباء زائدة ويكون التبعيض مستفاداً من السياق. وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ان المفهوم لغة و عرفاً من مفهوم مسح الرأس هو مسح بعضه لا مسحه كله. اذ لو كان قد أمر بالغسل، لأمكن فيه ذلك عرفاً، أعني الاستيعاب. واما المسح فيبعد عرفاً وعملياً استيعابه لكل الرأس. فتكون الآية بنفسها دالة على مسح البعض.

التقريب الثاني: ان الباء و ان كانت زائدة، الا ان لازادتها مصلحة و ليس ذلك عبثاً في القرآن الكريم. وليس ذلك الا لافادة التبعيض. اذ لا نتصور غير ذلك اذا فهمنا ان الرأس هو الممسوح ـ كما هو المفروض ـ لا انه هو الماسح، كما سيأتي.

الوجه الثالث: ان يكون التبعيض مستفاداً من تغيير السياق. مهما كان معنى الباء في ذاتها. فاستعمالها هنا و ان فرض مجازياً، الا ان استفادة التبعيض واضحة من أجل تغيير السياق.

وأعني بتغيير السياق، ما أشير اليه في صحيحة زرارة السابقة ومضمونه: ان الله سبحانه و تعالى استعمل الباء هنا و لم يستعملها في الوجه و اليدين، فدل ذلك،

---

(١) [سورة طه: الآية ٩٤].

(٢) انظر لسان العرب مادة (با). [ج ١٥. ص ٤٤١].

(٣) التنقيح: ج ٤. ص ١٤١.

(٤) غير انه يمكن ان يقال: ان مجيء الباء بمعنى من مسلم لغة. ومن تكون للتبعيض بلا شك. فلتكن الباء في الآية الكريمة تبعيضية بهذا المعنى.

يعني السياق، على التبعيض هنا و الاستيعاب هناك.

وهذا أحد وجوه فهم الرواية، وهي قابلة للحمل على وجوه أخرى مما سبق او يأتي، وهي صادقة وواضحة بكل صورة.

الوجه الرابع: ان تكون الباء للالصاق. وهي من معانيها لغة كقولنا مررت بزيد، فالمراد ان المسح يلتصق بالرأس، واما التبعيض فيستفاد مما ذكرناه في الوجهين الثاني والثالث.

الوجه الخامس: ما احتمله السيد الأستاذ[1]، من ان الماسح حقيقة وان كان هو اليد والممسوح هو الرأس غير ان وجود الباء يدلنا على العكس. لأن الراس أصبح آلة وسبباً لمسح اليد، يعني ما فيها من رطوبة. نظير المسح بالحائط. فان معناه ان الحائط قد صار سبباً لمسح اليد يعني لما فيها من أوساخ او غيرها.

وأضاف: انه اذا صار الماسح هو الرأس يتعين ان يكون المسح ببعضه لا بتمامه. كما هو الحال في المثال المتقدم. فان المسح لا يكون بكل الحائط، ولا تتوقف صحة التعبير على ذلك. فكذلك الحال في الرأس.

الا ان هذه الاستفادة وان كانت طريفة الا انها لا تخلو من بعض المناقشات:

أولاً: ان الجزء الماسح عرفاً هو المتحرك، والجزء الممسوح هو الثابت، فالحائط ثابت واليد متحركة، والرأس ثابت واليد متحركة فتكون اليد ماسحة والرأس والحائط ممسوحان.

ولا يتعين في هذا المثال ان يكون الحائط ماسحاً، وانما قد تستعمل الباء هنا للتبعيض او الالصاق او نحوها ويصح به التعبير.

ثانياً: ان الآية لم تشر ـ كما أشرنا ـ الى الجزء الماسح ما هو، هل هو اليد او غيره. واذا كان شيئاً آخر غير اليد فقد لا يصدق عرفاً ان الرأس هو الماسح. كمسح الرأس بالحائط. فاننا لو تابعنا هذه الفكرة لوجدنا الحائط ماسحاً والرأس ممسوحاً. وكذلك في مثل مسحه بالثوب او بالقماش.

ثالثاً: ان هذا المعنى خلاف سياق الآية الكريمة. اذا قارنا هذه الفقرة بالفقرات

---

[1] التنقيح: ج ٤. ص ١٤٢.

المتقدمة، في جانب الغسل، فكما ان الوجه واليدين مغسولان، فكذلك الرأس والرجلين ممسوحان وهذا واضح من السياق.

واذا لم يتم هذا الوجه تبقى لنا الوجوه السابقة، ويبقى وضوح الآية الكريمة والرواية الشريفة قائماً.

الجهة الثانية: قوله تعالى: وَأَرْجُلَكُم.

حيث قرأت بالخفض والنصب معاً[1] وكلاهما قراءة جائزة فقهياً. فان قرأناها بالخفض، فهي معطوفة لا محالة على (رُؤُوسِكُمْ) فيكون حكمها نحوياً هو الجر وفقهياً هو المسح.

ونقل في (الميزان)[2]: القول بأن الجر للاتباع. قال: وهو خطأ. فان الاتباع على ما ذكروه لغة رديئة لا يحمل عليها كلام الله تعالى. على ان الاتباع ـ كما قيل ـ انما ثبت فيما ثبت في صورة اتصال التابع والمتبوع، كما قيل في قولهم: جحر ضب خرب، بجر الخرب اتباعاً لا في مثل المورد مما يفصل العاطف بين الكلمتين. **أقول**: وهذا القول صحيح منه ـ قدس سره ـ تماماً.

واما اذا قرأناها بالنصب، ففيها احتمالان:

الاحتمال الأول: انها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهَكُمْ﴾ . بالرغم من البعد بين الكلمتين بمقدار حوالي سطر.

الاحتمال الثاني: انها معطوفة على قوله: بِرُؤُوسِكُمْ. ومحلها الجر الا ان النصب قد جاء باعتبار العطف على محل ﴿رُؤُوسِكُمْ﴾ لأن المسح يأتي متعدياً بدون الحرف، فيقال: امسحوا رؤوسكم. فتكون الكلمة منصوبة، واذا دخلت الباء كانت زائدة، فجرت اللفظ وبقي المحل منصوباً، فتكون الكلمة اللاحقة للحرف العاطف معطوفة على المحل وهو النصب.

---

[1] قرأ ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر وحمزة (وأرجلكم) بالخفض. والأعشى عن أبي بكر بالنصب مثل حفص. وقرأ يعقوب والكسائي ونافع وابن عامر (وأرجلكم) نصباً. وهي قراءة ابن عباس. (لسان العرب. مادة كعب. [ج ١. ص ٧١٧]).

[2] ج ٥. ص ٢٢٢.

وينبغي التسليم، بأن كلا الاحتمالين، لا يخلو من صعوبة لغوية، هما: العطف على البعيد لفظياً او العطف على المحل، وكلاهما لا يصار اليه بسهولة، الأمر الذي يعين ترجيح القراءة بالجر دون النصب لأنه عندئذ يكون معطوفاً على اللفظ الملاصق له عطفاً اعتيادياً.

وعلى تقدير النصب، فالانصاف ان الاحتمال الثاني، وهو العطف على المحل أرجح من الاحتمال الأول. وذلك لتخلل ألفاظ كثيرة بين المعطوف والمعطوف عليه وخاصة وجود الفعل والفاعل: ﴿امْسَحُوا﴾ الذي يمثل نحوياً جملة متكاملة، يصح السكوت عليها. فهذا العطف يجعلنا نعطف لفظاً من جملة على لفظ من جملة أخرى. او قل: نعطف لفظاً في نهاية احدى الجملتين على لفظ في بداية الجملة المتقدمة. وهو معنى رديء واذا لم يكن رديئاً فهو خلاف الظاهر جداً. ومعه فاذا أخذنا بالاحتمال الثاني، نكون قد أخذنا بأظهر الاحتمالين طبقاً لحجية الظهور المعتبرة شرعاً.

ومعه يكون على كلا التقديرين: أعني قرائتي الجر والنصب، يكون العطف على قوله ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ غاية الأمر انه لو كان مجروراً فهو معطوف على اللفظ ولو كان منصوباً فهو معطوف على المحل. فيكون مشمولاً لحكمه وهو وجوب المسح.

الجهة الثالثة: قوله سبحانه: إِلَى الْكَعْبَيْنِ.

قالوا في اللغة[1]: واختلف الناس في الكعبين بالنصب والكعب العظم لكل ذي أربع. والكعب: كل مفصل للعظام. وكعب الإنسان ما أشرف فوق رسغه عند قدمه. وقيل: هو العظم الناشز فوق قدمه. وقيل: هو العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم.

وأنكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم. وذهب قوم الى انهما العظمان اللذان في ظهر القدم.

وقيل الكعبان من الإنسان العظمان الناشزان من جانبي القدم، قال ابن الأثير: الكعبان العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم من الجنبين.

---

[1] انظر لسان العرب.مادة كعب. [ج ١. ص ٧١٧].

والمتحصل من هذا الاختلاف بوضوح نسبي: ان الكعب فوق ظهر القدم وليس الى جانبيه. بدليل اتفاق عدد من هؤلاء القائلين على ذلك، وان اختلفوا في بعض الخصائص. مع نسبة القول الآخر الى القيل (وقيل: الكعبان الخ). وهو تضعيف له.

والظاهر ان مرادهم مما فوق القدم واحد وان اختلفت العبارات (ما أشرف فوق رسغه عند قدمه) والاشراف هو الارتفاع او (العظم الناشز فوق قدمه) والنشوز الارتفاع أيضاً او (العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم) او (انهما اللذان في ظهر القدم) وانما عبر بالتثنية لتعدد القدمين أنفسهما، كما في نفس الآية الكريمة على ما سنذكر.

والمهم ان كل هذه الأقوال مرجعها الى شيء واحد وهو العظم المرتفع قرب مفصل الساق على ظهر القدم. وتكون نهايته عند المفصل. وروايتنا ناطقة بذلك نفسه. وهي الحجة في المعنى، حتى وان اختلفت عن اللغة في بعض التفاصيل. لأن من حق الشارع المقدس ان يحدد المعنى الذي يريده في موضوع حكمه، وان المراد في موضوع وجوب مسح الرجلين هو ذلك، كما سنذكر قريباً، بدلالة هذه الروايات.

ففي الصحيحة عن زرارة وبكير[1] **انهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فدعا بطست......الى ان قال: ثم قال تعالى: وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ. فاذا مسح بشيء من رأسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى أطراف الأصابع فقد أجزأه. قال: فقلنا: أين الكعبين. قال: ههنا يعني: المفصل دون عظم الساق. فقلنا: هذا ما هو. فقال: هذه من عظم الساق والكعب أسفل من ذلك.** الحديث.

فقوله: ههنا. يعني المفصل دون عظم الساق. أي نهاية عظم الساق ومبدأ القدم. وهو المفصل يعني محل تحرك القدم عند اتصاله بالساق. قوله: هذا ما هو: اشارة الى شيء أعلى من ذلك. لأن مفصل الساق ذو تسريح وتعوج نسبي ولا يكون مستقيماً في عظم الساق الا بعد مسافة. فهما أعني الراويين أشارا الى نقطة

---

[1] الوسائل: ج ١. أبواب الوضوء. الباب ١٥. الحديث ٣.

معينة من هذا التعرج وقالا: هذا ما هو. يريدان التأكد من ان هذا غير داخل في الكعب او في محل وجوب المسح.

وجاء الجواب: (هذا من عظم الساق). يعني: فلا يجب مسحه (والكعب أسفل من ذلك) نازلاً الى جهة القدم قليلاً.

وعن ميسر[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **ألا أحكي لكم عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله. الى ان يقول: ثم وضع يده على ظهر القدم ثم قال: هذا هو الكعب. وقال: وأومأ بيده الى أسفل العرقوب. ثم قال: ان هذا هو الضنبوب.**

فقوله: هذا هو الكعب. ليس كل ظهر القدم طبعاً، لأنه لا يحتمل ذلك، وانما هو الجزء المرتفع منه الى جهة الساق لا محالة وقوله: ان هذا هو الضنبوب لدفع ما عليه بعض العامة من المسح الى العظمين الناتئين في طرفي أسفل الساق بعنوان كونهما هما الكعبان. كما سمعنا من بعض اللغويين فيقول الامام عليه السلام عنه انه ليس كعباً بل يسمى: الضنبوب، فلا يجب مسحهما.

وكذلك يمكن الاستدلال على ذلك بما دل من الروايات على وجوب مسح ظهر القدم. مما لا حاجة الى نقله لأنه يستوجب الاطالة. هذا، واما وجوب مسح كل هذه المنطقة، أعني ظهر القدم طولاً وهل الغاية داخلة في المغيى ونحو ذلك من الأبحاث، فهو موكول الى الفقه.

ولكن قد يقال: ان التثنية في الكعبين دالى على انهما العظمان الناتئان في طرفي الساق لتعددهما في كل قدم واما ما كان في ظهر القدم فواحد.

وجوابه: ان التثنية انما هي باعتبار تعدد (القدمين) فلو أخذنا بفكرة السؤال لكان اللازم الجمع: (بكعوبهم) لأنها أربعة لدى الإنسان. فالتثنية دالة على خلاف المعنى الذي أراده السائل.

الجهة الرابعة: قوله سبحانه: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا** وقال في الآية الأخرى: **وَلا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا**. صدق الله العلي العظيم.

وبعد التجاوز عن المسائل الفقهية نتساءل عن قوله تعالى: **إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ**. ما

---

[1] المصدر: الحديث ٩.

معناه؟ بعد التسالم على ان قوله: فَاطَّهَّرُوا وقوله: تَغْتَسِلُوا بمعنى واحد عملياً. كل ما في الأمر ان الغسل هو العمل الظاهري بتفاصيله. والطهارة هو الأثر الناتج منه، كما قلنا في فصل الطهارة. وعلى كل تقدير تدل الآية الكريمة على حرمة الدخول في الصلاة على المجنب ما لم يرفع جنابته بالغسل، وهو معنى مانعية الجنابة وشرطية الطهارة.

فلماذا استثني عبور السبيل من وجوب غسل الجنابة، وكيف؟

عبور السبيل هو المشي فيه، على معنى انه يعبر من محل خروجه الى محل وصوله بواسطة الطريق الذي يقطعه او يمشي فيه.

وصور السبيل، يكون على نحوين مختلفين باختلاف السبيل او الطرق التي يحتاج اليها الفرد:

النحو الأول: الطرق القصيرة، كالتي تكون داخل مدينة واحدة والمهم فيها شرعاً انها لا تنافي أوقات الصلاة. بل من الممكن ان يصل المكلف الى هدفه ويصلي فيه وان كان جنباً فانه يغتسل ويصلي. فلا حاجة الى استثنائه لأنه ليس فيه أي كلفة او صعوبة.

وحتى لو كان مقصوداً من الآية، فانه سيعني انه لا يجب ايجاد غسل الجنابة في الطريق بل في محل الاستقرار لا محالة. وهذا معنى عرفي مفهوم شرعاً.

لا يستثني من ذلك الا حال ضيق الوقت، وهو في الطريق وتمكن من استعمال الماء فيجب عليه المباشرة بالغسل. والاستثناء في الآية وارد مورد الغالب.

النحو الثاني: الطرق الطويلة التي يكون قطعها سفراً، وخاصة في الأسفار القديمة التي كان التعب فيها شديداً والماء فيها شحيحاً. وفي مثل ذلك لا يجب الغسل، أعني اذا فقد الماء في السفر او كان محل ضرورة استعماله، وتقود الوظيفة الشرعية الى التيمم المنصوص عليه بعد سطر في نفس الآية الكريمة.

اذ من الواضح ان قوله ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ يعني استثناء وجوب الغسل. ولكن هذا لا يعني جواز الدخول في الصلاة مع الجنابة. بل الشريعة هيأت له وظيفته في التيمم.

وبتعبير آخر: فان الغسل بالماء ساقط. واما التيمم فيرجع الى وظيفة المكلف. فان كان واجداً للتراب، وجب عليه، وان لم يكن واجداً له كان فاقداً للطهورين.

الجهة الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾.

وبالرغم من وجود عدة أسئلة حول هذه الآية الكريمة الا اننا نوكل عدداً منها الى مواضعها من التفسير والفقه. الا ما جاء منها عرضاً في الكلام.

ونحاول الجواب بعونه سبحانه على السؤال الرئيسي في الآية الكريمة. وتوضيحه:

انها عددت بظاهرها أربعة أسباب للتيمم: المرض والسفر والمجيء من الغائط، وملامسة النساء. وهو الجماع على الصحيح.

مع العلم انه من الواضح فقهياً ان المرض والسفر بمجرده لا يوجبان التيمم، ما لم يقترنا بأحد السببين اللذين بعدهما. وهما المجيء من الغائط الذي هو الحدث الأصغر بصفته أحد مصاديقه والجماع، وهو الحدث الأكبر بصفته أحد مصاديقه. فما لم يحدث أحد الحدثين لا حاجة الى التيمم حتى في المرض والسفر. فلماذا وردا في الآية كسببين مستقلين للتيمم؟

حتى قالوا: ان ذكر المرض والسفر مستدرك[1] وقالوا[2]: ان الآية من معضلات القرآن الكريم، كما في كشف الكشاف وقد ذكر الاشكالات من وجوه:

١ ـ ترك ذكر الحدث في أولها.

٢ ـ وذكر الجنابة فقط بعده.

٣ ـ والاجمال الذي لم يفهم ان الغسل بعد الاقامة ـ يقصد القيام ـ الى الصلاة ام لا.

٤ ـ وترك: كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء.

٥ ـ ثم عطف ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ عليه وترك تقييد المرض.

---

[1] يعني زائد. انظر الميزان: ج ٥. ص ٢٢٨.

[2] المستمسك: ج ٤. ص ٢٨٠.

٦ ـ وتأخير (فَلَمْ تَجِدُوا) عن قوله (أَوْ جَاءَ).

٧ ـ وذكر (جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ) مع عدم الحاجة اليها. اذ يمكن الفهم مما سبق.

٨ ـ والعطف بأو والمناسب الواو.

٩ ـ والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط.

١٠ ـ والتعبير عن الحدث الأصغر بـ (جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ).

١١ ـ والاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة.

١٢ ـ والتعبير عن الجنابة بـ (لامَسْتُمُ).

وكل هذه الأسئلة من تسويلات الشيطان، ضد واضحات الشريعة والقرآن، وانما ذكرناها، لنكون على بصيرة وشجاعة في ردها، ولا يقول القائل: ان ترك السؤال يغني عن الجواب.

وقد أشرنا الى اننا سنتجاوز بعض الأسئلة اما هذه الأسئلة الاثنى عشر منها، فسنذكرها. ولكن ما تركه السائل مثل، مفهوم عدم وجدان الماء ومعنى التيمم فسنعرض عنه لأنه جانب فقهي خالص.

ومن الطريف ان هذه الأسئلة لا تشمل السؤال الذي حررناه، وهو الوجه في ذكر المرض والسفر كسببين للتيمم. ومن اللازم ان نذكر الجواب عليه أولاً ثم نحاول ان نجيب على الباقي.

والجواب يكون بأحد عدة وجوه:

الوجه الأول: ان نلتزم ان المرض والسفر هي من الأحداث الموجبة للوضوء او التيمم الى جانب الأحداث الأخرى وكل من كان على وضوء او تيمم ثم حصل له مرض او سفر، وجب عليه تجديد ما يتمكن منهما.

وهذا هو ظاهر القرآن الكريم وظاهره حجة، كما ثبت في محله. والسؤال انما طرح لأجل الاعتقاد بعدم سببية المرض والسفر للوضوء والتيمم.

اللهم الا ان يقال في جوابه ان ظاهر القرآن الكريم حجة، الا فيما علمنا يقيناً بخلافه. وهذا الظاهر من هذا القبيل، فلا يكون حجة، للوضوح الفقهي في كل

المذاهب الاسلامية عليه فلابد ان نحاول ان نفهم من الآية الكريمة غير ما يتبادر من هذا الظاهر كما يأتي في الوجوه الآتية.

الوجه الثاني: ان تكون او بمعنى الواو. كما احتمله الكثيرون من عدد من المذاهب الاسلامية. **أقول**: ولعلها نزلت بالواو فعلاً وزيدت الهمزة سهواً. وان كان هذا الاحتمال غير وارد ظاهراً، لأن الصحيح هو الضبط وعدم التحريف في ألفاظ القرآن الكريم.

الا ان كون الحرف بمعنى الواو، وان لم يكن بلفظه احتمال وجيه. وانما وردت على هذا الشكل لتوحيد الشكل بلاغياً في عطف الجمل الأربعة، لتكون على سياق واحد. والا فالواقع ـ بناء على هذا الوجه ـ ان العطف قد تم بين احتمالين على اليمين، وهما المرض والسفر، واحتمالين على اليسار وهما الغائط والملامسة. فقد عطف هذا المجموع على هذا المجموع. ومقصوده وجوب التيمم مع انضمام بعضها الى بعض اجمالاً.

وعطف المجموعات في اللغة العربية ليس سهلاً، اذا اقترن الى عطف الأفراد أيضاً.

وقد احتاج القرآن الكريم الى مثل ذلك عدة مرات نذكر بعضها. فمنها قوله تعالى: **﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ﴾**[1] الى آخر الآية.

فقد عطف مجموعات متعددة على بعضها البعض بنفس الحرف الذي عطف الأفراد به، فالمسلمين والمسلمات مجموعة كما ان المؤمنين والمؤمنات مجموعة، والقانتين والقانتات مجموعة وهكذا. وقد عطفها بحرف واحد هو الواو لعدم توفر حرف آخر في اللغة، يمكن استعماله بين المجموعات او يميز بين المجموعات والأفراد وانما يبقى هذا التمييز ذهنياً خالصاً لمن يلتفت اليه.

ويشبهها من بعض الجهات قوله تعالى: **﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ**

---

[1] [سورة الأحزاب: الآية ٣٥].

وَأَبْكَاراً﴾[1]. حيث عطف مجموعتين، على بعضهما واحدى المجموعتين هي كل الأوصاف الا الأخيرتين والمجموعة الأخرى قوله: ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَاراً فقد عطف أفراد المجموعة الأولى بنفس الطريقة التي عطف بها المجموعة الأولى على المجموعة الثانية. وهي بحذف حرف العطف. نعم، عطف أفراد المجموعة الثانية بالواو. ولو كان قد عطفها كلها بالواو او بأي حرف آخر لكان الكلام ممسوخاً، وحاشاه.

فكذلك الحال في آية التيمم التي نتكلم عنها، عطف المجموعتين بنفس حرف العطف في الأفراد لضيق اللغة عن غير ذلك.

فانه لو كان قد استعمل الواو، فاما ان يستعمله في العبارة التالية ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء﴾، او تبقى معطوفة بأو فان أبدلها الى الواو تغير الحكم عما هو المقصود، وكان التيمم واجباً مع اجتماع الحدثين الأصغر والأكبر دون أحدهما، وهذا ليس مقصوداً بالتأكيد.

وان بقيت العبارة الأخيرة معطوفة بأو مع وجود العطف بالواو قبلها، كان ذلك خلاف البلاغة في السياق بلا اشكال، على أفضل طرق اللغة العربية في البيان. ويبقى التمييز بين المجموعتين، والفهم الفقهي للآية، موكولاً الى فكر المفكرين وتفسير المعصومين عليهم السلام.

فان لم تكن او بمعنى الواو، فلا أقل انها هي المقصود الضمني او اللبي منه لكي يصح عطف المجموعات على بعضها.

الوجه الثالث: ان ذكر المرض والسفر، جاء وارداً مورد الغالب، لوضوح ان المرض والسفر، هما السببان الرئيسيان لفقد الماء وخاصة في العهود السابقة حيث كان الطب ضعيفاً تجاه المرض وكان السفر على الحيوانات التي لا توصل الناس الا في ردح طويل من الزمن. ولا يوجد بازائهما سبب رئيسي وغالب لذلك.

ومن هنا أصبح قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ في محله جداً ومنطقي تماماً. بخلاف ما لو ذكر الغائط والملامسة فقط ثم قال﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾، لكان ذلك غريباً. لأن أغلب أوقات الإنسان انه يستطيع الحصول على الماء فلماذا يفترض عدمه؟ ومن

[1] [سورة التحريم: الآية ٥].

هنا كان ذكر السفر والمرض ضرورياً لأجل قلب الأغلبية بالعكس لأن الأغلب في هاتين الحالتين صعوبة الحصول على الماء.

الوجه الرابع: ان هذه الأمور الأربعة كلها أسباب على وجه الاجمال للتيمم، كل بحياله واستقلاله.

لوضوح انه ليس أي منها علة تامة للتيمم، حتى الغائط والملامسة فان رفع الحدث قبل دخول الوقت بل في سعة الوقت غير واجب، كما انه من المحتمل ان يجد الماء فلا يجوز له التيمم كما انه من المحتمل ان يرتفع التكليف عن الفرد قبل ان يؤمر بالصلاة، بالموت او الجنون او غيرهما، فلا يكون للحدث أي أثر في وجوب التيمم على الاطلاق لأنه انما يجب لأجل الصلاة.

كما ان السفر والمرض أيضاً ليسا علة تامة للتيمم، لاحتمال ان يجد الماء خلالهما متوفراً، او يحصل بهما أحد موانع التكليف أيضاً، كالموت او الاغماء او الجنون.

فالمهم ان يكون لكل من هذه الأمور الأربعة سببية ناقصة وتأثير بمقدار ما في وجوب التيمم.

كما لا يفوتنا ان نلتفت الى ان السبب الآخر، وهو عدم وجدان الماء، مهما كان رئيسياً، ليس الا سبباً ناقصاً لوجوب التيمم، لما عرفناه قبل قليل من عدم وجوبه قبل الوقت وخلاله ما لم يتضيق مع احتمال ارتفاع التكليف.

اذن، فالسببية الناقصة محفوظة تماماً في كل هذه الأسباب، ومن حقنا ان ندرجها مدرجاً واحداً لافهام هذا المعنى. وان كان نحو السببية وشكلها يختلف من مجموعة الى مجموعة، أعني السفر والمرض أولاً ثم الغائط والملامسة ثانياً وعدم وجدان الماء ثالثاً. وبيان شكل سببيتها للتيمم موكول الى الفقه.

وبعد ان انحلت المعضلة الرئيسية نعود الى تلك الأسئلة السابقة فنحاول الجواب عليها، وقد عرفنا ان أكثرها بل كلها من وساوس الشيطان، وواضحة الجواب بعد كل الذي تقدم.

أولاً: ترك ذكر الحدث في أول الآية.

فان عنى قبل تشريع الوضوء أعني قبل قوله تعالى: **﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾** الخ.

فجوابه من وجهين على الأقل:

الوجه الأول: تفسير القيام الى الصلاة انه قيام من النوم. والنوم حدث. فالقيام اليها منه قيام بعد حدث. فقد ذكر الحدث ببعض أمثلته وهذا يكفي جداً.

واما اصطلاح الحدث، فهو اصطلاح متأخر لا نتوقع وجوده في القرآن الكريم بحسب فهمنا.

الوجه الثاني: ان الفرد وان لم يكن محدثاً يستحب له حين ارادة الصلاة ان يتوضأ، كما ثبت في الفقه ووردت به الروايات. فالوضوء مطلوب قبل الصلاة اما وجوباً او استحبابا والأمر بالوضوء في محله جداً على أي حال.

واذا عنى السائل عدم ذكر الحدث قبل تشريع التيمم يعني قوله تعالى: فتيمموا الخ. فهذا أسخف من سابقه لأن الحدث مذكور بمثالين هما الغائط والملامسة لا بمثال واحد مع اننا لا نتوقع ذكر الحدث بعنوانه كما أسلفنا.

ثانياً: قال: وذكر الجنابة فقط بعده. يعني قد اقتصر من الحدث الأكبر على ذكر الجنابة دون الحيض وغيره.

وهذا الكلام من الغرائب بعد ما فهمناه من مثال الغائط، وجود الحدث الأصغر، و من مثال الملامسة وجود الحدث الأكبر، وليست الآية قاموساً فقهياً لتعدد الأحداث الموجبة للوضوء والغسل كلها.

ثالثاً: قال: والاجمال الذي لم يفهم ان الغسل قبل الاقامة (يعني اقامة الصلاة او القيام اليها) ام لا.

وهذا كلام مؤسف. لأن الآية الكريمة كلها مبتنية على قوله تعالى في أولها: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ**. يعني فتوضأوا او تيمموا مع تعيين وظيفة المكلف لأحدهما.

فاذا فهمنا من قوله: **﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾** يعني أردتم او توجهتم بشكل وآخر الى الصلاة. لا بمعنى دخلتم فيها ولا بمعنى انتهيتم منها، كما هو واضح.

اما الوضوء والغسل بعد الدخول في الصلاة، فهو قطعي العدم الا ما خرج بدليل في بعض الأحيان النادرة، كالذي ورد في وضوء المسلوس، فلا يحمل عليه معنى القرآن الكريم.

واما الوضوء والغسل بعد الصلاة، فهو خلاف الظاهر جداً. لأنه لو أراده لقال: اذا اقمتم الصلاة. ولم يقل: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ. فأين الاجمال المدعى في الآية الكريمة؟

رابعاً: قال: وترك: كنتم حاضرين صحاحاً قادرين على استعمال الماء.

وهذا يكاد ان يكون مضحكاً، وجل الرب عن الاشكال فلننظر الى مدى عظمة القرآن وخسة الاشكال.

أولاً: كون الفرد حاضراً غير مسافر، لا أثر له على الاطلاق في وجوب الغسل والوضوء والتيمم.

ثانياً: اما الصحة فمشار الى ضدها، وهو قوله تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى. بشرط ان نفهم انه قيد للوضوء والتيمم معاً. بمعنى ان الوضوء مقيد بعدم المرض. او قل: بالصحة والتيمم مقيد بوجود المرض او بعدم الصحة.

وهذا صحيح لا محالة لأننا يمكن ان نفكر على مستويين:

المستوى الأول: ان الآية ذات سياق واحد. وكل لفظ فيها فهو قرينة متصلة على ما قبله وما بعده وللمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن. كما ثبت في علم الأصول. ومعنى ذلك ان قيد المرض هو قيد للوضوء المذكور قبله وللتيمم المذكور بعده.

المستوى الثاني: لو فرضنا ان تشريع الوضوء غير مقيد بالمرض في لفظ الآية الا ان التيمم مقيد به لا محالة، ومن الواضح في سياق الآية، كما هو واضح فقهياً، ان التيمم بديل عن الوضوء ويجب عند تعذره ومن هنا يكون التيمم بكل أسبابه كالقيد للوضوء. يعني انما يجب الوضوء اذا لم يجب التيمم. او قل اذا لم تحصل أسبابه بما فيها المرض.

ثالثاً: في جواب هذا السؤال حول قول السائل: قادرين على استعمال الماء.

يعني لم يذكر في الآية الكريمة ذلك. بل قد ذكره جل جلاله: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[1] أكثر من مرة فان عدم القدرة على الماء ناتج من المرض المذكور في الآية ومن السفر المذكور أيضاً. ومنصوص عليه بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾.

ولا حاجة لنا بعد كل هذا الى ان نقول مكرراً ان السائل، كأنه يتوقع كون القرآن الكريم قاموساً فقهياً مفصلاً، **أقول**: ومع ذلك فهو قاموس مفصل لكل شيء. لم نجد شيئاً مما ذكره السائل الا وقد ذكره.

خامساً: قال: ثم عطف ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ عليه وترك تقييد المرض يعني عطف قوله: ان كنتم مرضى على تشريع الوضوء، وترك تقييد المرض. لكن بأي شيء: لم يصرح السائل: وأوضح ما يرد الى الذهن انه ينبغي تقييد المرض بأن يكون مرضاً يضر معه استعمال الماء لا كل مرض.

اما عطف المرض على الوضوء، فلا اشكال فيه، لأنه بدأ بتشريع التيمم.

واما ترك تقييد المرض، فجوابه من وجهين:

الوجه الأول: اننا نفهم من المريض هو الذي يكون مرضه شديداً نسبياً، بحيث يراه الفرد الاعتيادي فيقول هذا مريض.

تماماً كما فهموا من قوله: الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك فهموا من الزانية، الباغية المعلنة لا التي تزني مرة او مرتين، يعني فهموا منها انها: شديدة الزنا. كما فهمنا من المريض انه شديد المرض. وبتعبير آخر: ينبغي ان يشار عرفاً الى المرأة بأنها زانية ولا يكون ذلك الا للباغية، كما ينبغي ان يشار للفرد بأنه مريض ولا يكون ذلك الا للشديد.

والمرض الشديد في الأعم الأغلب يضر معه الماء الى حد لا يكون احتمال عدم الضرر معتنى به عرفاً. كما هو واضح. ومعه لا حاجة الى تقييد المرض لفظياً بذلك كما شاء السائل.

الوجه الثاني: لو تنزلنا عن الوجه الأول، لقلنا ان المرض مقيد بالقرينة المتصلة بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾، لأنه واقع في سياقه وبنفس الآية. اذن، فيجب ان يكون

---

[1] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

المريض ممن لا يجد الماء. وهذا معناه بكل وضوح ان المريض الذي يضره الماء هو الذي يجب ان يتيمم. لأن الذي لا يضره الماء واجد للماء لا انه فاقد له.

سادساً: من الاشكالات قوله: وتأخير ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ عن قوله ﴿ أَوْ جَاءَ﴾.

فكأن السائل يرى ان الآية ينبغي ان تنص على فقدان الماء أولاً بقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا﴾ ثم على الحدثين الأكبر والأصغر: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ الخ.

وهذا غريب، لأكثر من وجه في جوابه:

الوجه الأول: ان القرينة المتصلة لا يفرق عرفاً وقاعدة، في تأثيرها في المعنى ودلالتها على المطلوب بين تقديمها وتأخيرها، وما دام المتكلم عازماً على ذكرها، او عالماً بوجودها، كفى ذلك في اعتماده عليها في القرينية.

الوجه الثاني: اننا لو لاحظنا من الناحية العملية والحياتية للمتشرعة ـ على الأقل ـ ان الفرد انما يحس بأنه (لم يجد ماء) اذا كان محدثاً بالأصغر او الأكبر يعني ـ الغائط والملامسة مثلاً ـ . فالاحساس به متأخر رتبة عن الاحساس بالحدث ولا معنى للاحساس بعدم الماء مع كون الفرد على وضوء وغسل لعدم الحاجة اليه عندئذ فتأخير النص على عدم الماء باعتبار هذه النكتة الحياتية الواضحة.

سابعاً: من الاشكالات: انه ذكر: **أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ**. مع عدم الحاجة اليهما اذ يمكن الفهم مما سبق. يعني يمكن ان يفهم الحدث الأصغر من قوله: اذا قمتم الى الصلاة بعد تفسيره بأنه قيام من النوم. كما يمكن ان يفهم الحدث الأكبر من قوله: وان كنتم جنباً فاطهروا. فلماذا كرر ذكر الحدثين؟

وجوابه: اما الحدث الأصغر، فمن الواضح انه غير واضح من سياق القرآن الكريم نفسه، لأننا نحتاج الى تفسيره بالقيام من النوم ليصح السؤال، ومن المعلوم ان هذا التفسير وارد في السنة وغير واضح في القرآن، والمتبادر عرفاً من القيام هو ارادة الصلاة وحصول الهمة اليها والرغبة فيها لا القيام من النوم بالخصوص.

فحتى لو كان المقصود الواقعي هو القيام من النوم، الا ان اجمال العبارة في هذا المعنى، يكفي مبرراً لأجل تكرار نفس المضمون للإيضاح من جديد.

هذا في الحدث الأصغر. ويأتي فيه أيضاً ما سنقوله في الحدث الأكبر. واما

الحدث الأكبر، فمن الممكن ملاحظة عدة فوارق بين مجيئه في الآية أولاً وذكره ثانياً نذكر بعضها:

أولاً: وهو الفرق الأساسي، بأن الذكر أولاً لأجل تشريع غسل الجنابة أساساً عند الرغبة في الصلاة مع صفة الجنابة، او عند القيام من النوم وحصول الجنابة فيه او بعده.

على حين يكون ذكر الجنابة او ملامسة النساء، أمر مربوط بالتيمم، يعني اذا اتصفتم بتلك الصفة **﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾**.

ثانياً: يمكن ان نفهم من قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا﴾** انها جملة بازاء او في مقابل قوله: **﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاة﴾**، الخ. فالجملة السابقة تشريع للوضوء والثانية تشريع للغسل بشكل مستقل. وهو ينتج استحباب الغسل سواء رغب الفرد في الصلاة او لم يرغب، وهو غير بعيد وان لم يفت مشهور الفقهاء على طبقه. على حين تكون الجملة التي بعدها **﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾** الخ. تشريعاً للتيمم، مع بيان أسبابه التي منها الجنابة.

فاذا عدنا الى السؤال قلنا: ان ما زعمه السائل تكراراً بلا موجب، هو الصحيح الذي لا محيص عنه، بل في الواقع لم يحصل أي تكرار في المحصل العام للآية الكريمة.

ثامناً: من الاشكالات: قال: والعطف بأو والمناسب بالواو. وهذا ما سبق مفصلاً ان بحثناه. وحاصل ما أردناه: ان هذا الذي ورد في القرآن هو الأجود، لعدة أسباب سبقت، ومن أوضحها: ان مقتضى عطف المجموعات على بعضها هو ذلك، مع قصور العربية عن اسلوب آخر فراجع.

تاسعاً: من الاشكالات: والاقتصار في بيان الحدث الأصغر على الغائط.

وهذا عجيب، ناشيء عن توقع السائل، كما ذكرنا ان يكون القرآن الكريم قاموساً فقهياً او (رسالة عملية).

ومن المؤسف للسائل ان تقول له: ان القرآن الكريم ذكر الأحداث كلها ولم يقتصر على الغائط. لأن الأحداث الموجبة للوضوء فقهياً هي ما ورد في الأخبار

الصحيحة الصريحة[1]: لا ينقض الوضوء الا ما خرج من أحد سبيليك او النوم.

اما النوم فمذكور في أول الآية الكريمة اجمالاً: اذا قمتم الى الصلاة يعني من النوم. وعلى أي حال فالمجيء من الغائط لا ربط له بالنوم، فهو يثير مشكلة أخرى غيره. لا نتوقع ان نفهمه منه.

كما انه من الممكن القول ان النوم مذكور ضمناً كسبب للتيمم أيضاً في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾، لوضوح ان المرض والسفر في العهود السابقة كان يطول عدة أيام، مما يضطر الفرد خلالها الى النوم بطبيعة الحال.

واما الأحداث الأخرى فمذكورة جميعها ضمن قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾، فانه لم يقل: او تغوطتم. بل قال ما مضمونه او ذهبتم الى بيت الخلاء، لأن الذهاب الى الغائط سابقاً كان بمنزلته. واذا دخل الفرد الى بيت الخلاء جاءت منه الأحداث كلها كما هو معلوم، ولم يقتصر على حدث واحد في الأعم الأغلب.

ومن الطريف ان السائل تخيل لفظ الغائط بمعنى معين، فجاء منه هذا السؤال المؤسف، مع العلم انه بمعنى المنخفض وقد كانوا سابقاً يخرجون الى المنخفضات من البرية ليقضوا حوائجهم ثم استعمل هذا اللفظ في معناه الجديد جديداً متأخراً.

عاشراً: من الاشكالات: انه قال: والتعبير عن الحدث الأصغر بقوله: أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ.

وقد عرفنا قبل قليل ان هذا هو أحسن لفظ كنائي للتعبير عن الأحداث التي تحدث عند التخلي كلها وعدم الاقتصار على البعض. ولعل السائل تخَيل ان الفرد يذهب الى الغائط ليتنزه او يأكل او يزور أقاربه !!!! فاستغرب من العبارة. مع العلم ان الهدف منه عرفاً بكل وضوح واحد وهو قضاء الحاجة.

حادي عشر: من الاشكالات: الاقتصار في بيان الحدث الأكبر على الجنابة. يعني انه لم يذكر الحيض والاستحاضة مثلاً.

ويمكن جوابه على مستويين:

---

[1] [الوسائل: ج ١. كتاب الطهارة. أبواب نواقض الوضوء. الباب ٢. الحديث ١. وفيه: (طرفيك) بدل (سبيليك)].

المستوى الأول: ان الآية تخاطب الرجال مباشرة ولا تعنى النساء بلفظها. نعم يمكن التعميم اليهن باعتبار اليقين بالاشتراك بالحكم.

واذا تم ذلك، فالحدث الأكبر الواضح الوحيد الذي يحدث للرجال هو الجنابة. واما الحيض والاستحاضة والنفاس، فهي أحداث نسائية، كما ان لمس الميت بعد برده وقبل غسله حدث نادر، ولعله ليس بحدث فقهياً وان أوجب الغسل تعبداً والكلام في ذلك موكول الى محله.

المستوى الثاني: انه بعد الاعراض عن مس الميت النادر. يبقى الحدث المشترك بين الجنسين هو الجنابة، دون غيرها. ومن الواضح ان قوله: **﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾** متضمن لجنابة المرأة أيضاً. يعني: ولامستكم النساء أيضاً......كل من زاويته.

على اننا بعد ان عرفنا ان القرآن الكريم ليس قاموساً فقهياً، يكون الاقتصار في التمثيل للحدث الأكبر بالجنابة، كافياً جداً وخاصة وهي أعم الأحداث والمشتركة بين الجنسين.

ثاني عشر: من الاشكالات: والتعبير عن الجنابة بـ **﴿لامَسْتُمُ﴾**. وهذا من الغرائب، لأننا اما ان نفهم ان مطلق الملامسة موجبة لغسل الجنابة او التيمم بدله. كما فهم بعض العامة، فينسد السؤال كما هو واضح، لأن اللمس بنفسه يكون مقصوداً.

الا ان الصحيح ان المقصود هو الجنابة، وانما عبر بهذا التعبير لما ورد[1] في الأخبار: **ان الله ستير يحب الستر.** ومن الواضح انه ليس من المصلحة الأدبية ولا الدينية ولا البلاغية ان يصرح بالجماع ونحوه من الألفاظ الصريحة.

فمن المبكي او المضحك حقاً ان نجد أفكاراً كأفكار هذا السائل المعترض على وضوح القرآن وعظمته الى حد يرى ان الآية أصبحت في نظره من معضلات القرآن التي لا حل لها.

هذا، وهو لا يفهم انه سوف يقرأ كتابه البسطاء والجهلاء الذين من المحتمل ان تبقى بعض هذه الشبهات في أذهانهم، فيكون هو المتورط والمسؤول أمام الله سبحانه

[1] [الوسائل: ج ١. أبواب نواقض الوضوء. الباب ٩. الحديث ١٢].

في اثارة الشبهات ولو كان أقل ديناً وأكثر جرأة لنسب الغلط الى الآية الكريمة لولا انه يخاف على نفسه وسمعته من المجتمع المسلم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

فهذ هو الكلام في هذه الجهة الخامسة من الحديث عن هاتين الآيتين الكريمتين.

الجهة السادسة: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾.

فما هو معنى التيمم ومعنى الصعيد ومعنى الطيب. ومن هنا يقع الكلام في نواح ثلاث:

الناحية الأولى: في معنى التيمم.

قالوا: في اللغة[1] تيممه قصده. وتيممه تقصده. وتيمم الصعيد للصلاة. وأصله التعمد والتوخي من قولهم تيممه وتأممه.

قال ابن السكيت: قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً أي اقصدوا صعيد طيب. ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى صار التيمم مسح الوجه واليدين بالتراب ويمم المريض فتيمم للصلاة وليس لنا ما نضيفه على اللغة سوى أمرين:

أحدهما: ان التيمم وان كان حقيقة في القصد الا انه أصبح حقيقة في هذه الوظيفة الشرعية بعد اشتهار استعماله واستغنائه عن القرينة.

ثانيهما: ان (يمم) المريض، استعمال بعد ثبوت الحقيقة الشرعية هذه كأنه اشتقاق منه بمعنى جعل غيره يتيمم او ساعده على التيمم.

الناحية الثانية: في معنى الصعيد.

قال اللغويون[2]: الصعيد التراب، وقال ثعلب: هو وجه الأرض لقوله تعالى: فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً.وقالوا: الصعيد المرتفع من الأرض. وقيل: الأرض المرتفعة من الأرض المنخفضة. وقيل: ما لم يخالطه رمل ولا سبخة. وقيل: وجه الأرض لقوله تعالى: فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً. وقيل: الصعيد الأرض. وقيل: الأرض الطيبة. وقيل هو كل تراب طيب. وفي التنزيل: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً. وقال الفراء في قوله: صَعِيداً جُرُزاً. الصعيد التراب. وقال غيره: هي الأرض المستوية.

---

[1] انظر لسان العرب: [ج ١٢. ص ٢٢].

[2] المصدر نفسه: [ج ٣. ص ٢٥٤].

وقال ابو اسحاق: الصعيد وجه الأرض...... الى ان قال: قال تعالى: فَتُصْبِحَ صَعِيداً، لأنه نهاية ما يصعد اليه من باطن الأرض. لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه ان الصعيد وجه الأرض.

قال الليث: يقال للحديقة اذا خربت وذهب شجرها: قد صارت صعيداً أي أرضاً مستوية لا شجر فيها. ابن الاعرابي: الصعيد الأرض بعينها. والصعيد الطريق سمي بالصعيد من التراب. والجمع من كل ذلك صعدان.

فنجد ان الاحتمالات المعروضة في هذه الأقوال عديدة منها ما هو محتمل ومنها ما هو غير محتمل ومنها ما هو المتعين والصحيح ولابد لنا ان ننظر ما هو الأوفق بالوظيفة الشرعية.

الأول: الصعيد الأرض بعينها. بحيث نفهم منه معنى الكرة الأرضية. وهذا غير محتمل. لأنه انما يريد الأرض المنبسطة المحسوسة. فيعود الى معنى: وجه الأرض.

الثاني: الصعيد المرتفع من الأرض. وهذا محتمل الا انه لا دخل له في الوظيفة الشرعية. لليقين فقهياً بأنه اذا جازت وظيفة التيمم في المرتفع جازت في المنخفض.

الثالث: الأرض الطيبة.

الرابع: كل تراب طيب.

والقائل بأحد هذين الوجهين أخذ معنى الطيب من الآية الكريمة كأنه غافل عن ان الطيب فهمناه من كلمة مستقلة وليس من لفظ الصعيد نفسه. ولو كان معنى الطيب مستبطناً في الصعيد لما احتاج الى وصفه بالطيب مكرراً. اذن فهذان الوجهان ساقطان.

الخامس: الصعيد هو الأرض المستوية. وهذا محتمل، الا انه لا دخل له في الوظيفة الشرعية لعدم الفرق فقهيا بين المستوية وغيرها، كما انهم لم ينصوا هنا على نوع التراب الذي فيها من طين، او تراب او صخر او غيره.

السادس: الصعيد الطريق وهذا وضع جديد. جاءه من كونه ترابياً، على طريقة الطرق الصحراوية كما سمعنا من اللغويين. وهو بعيد عن الوظيفة الشرعية. لأننا نعلم انه ليس مراداً بآية التيمم.

السابع: الصعيد التراب ومعناه: انه ما لم يخالطه رمل ولا سبخة وهو أحد الوجهين المحتملين في الآية الكريمة مع الوجه الآتي.

الثامن: الصعيد وجه الأرض، لأنه نهاية ما يصعد اليه من باطن الأرض، كما سمعنا، وسمعنا من أبي اسحاق قوله: لا أعلم بين أهل اللغة خلافاً فيه. **أقول:** والخلاف موجود، الا انه لوضوح هذا الاستعمال كان المخالف كأنه غير موجود.

ويؤيد ما سمعناه من انه يقال للحديقة الخربة: صعيد، فانها بعد الخراب لا تصبح تراباً خالصاً، كما هو واضح.

ويؤيده من نص على ان صعيد الأرض، يعني وجهها.

كما يؤيده استعمالات القرآن الكريم الأخرى للصعيد في غير هذه الآية الكريمة. اذ لا يحتمل انه يريد التراب الخالص. والقرآن الكريم، يمكن جعل بعضه قرينة على بعض. وهو قوله تعالى[1]: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً﴾. وقوله تعالى[2]: ﴿صَعِيداً جُرُزاً﴾. اذ من الواضح انه يريد وجه الأرض لا التراب الخالص. وهو أقرب الى مفهوم (الأرض المستوية) منه الى أي شيء اخر. الا اننا عرفنا ان الاستواء لا دخل له في الوظيفة الشرعية.

ومن هنا كان الأرجح والموثوق به لغوياً، هو هذا المعنى الأخير وهو ما يعبر عنه الفقهاء بمطلق وجه الأرض يعني سواء كان تراباً او صخراً او رملاً ونحوه ما لم يكن من المعادن او من النباتات: فانه خارج عن هذا المفهوم ولا اقل من الاحتياط فيه، أعني ترك التيمم عليه.

الناحية الثالثة: في معنى الطيب.

قال في اللغة[3]، الطيب على بناء فعْل. والطيب نعت. وفي الصحاح: الطّيب خلاف الخبيث، قال ابن بري: الأمر كما ذكر الا انه قد تتسع معانيه. فيقال: أرض طيبة للتي تصلح للنبات، وريح طيبة اذا كانت لينة ليست بشديدة، وطعمة طيبة اذا

---

[1] [سورة الكهف: الآية ٤٠].

[2] [سورة الكهف: الآية ٨].

[3] انظر لسان العرب: [ج ١. ص ٥٦٣].

كانت حلالاً، وامرأة طيبة اذا كانت حصاناً عفيفة، ومنه قوله تعالى: **الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ**. وكلمة طيبة اذا لم يكن فيها مكروه. وبلدة طيبة أي آمنة كثيرة الخير. ومنه قوله تعالى: **بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ**. ونكهة طيبة اذا لم يكن فيها نتن، وان لم يكن فيها ريح طيبة كرائحة العود والند وغيرها، ونفس طيبة بما قدر لها أي راضية، وحنطة طيبة أي متوسطة الجودة، وتربة طيبة أي طاهرة. ومنه قوله تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**. وزبون طيب أي سهل في مبايعته، وسبي طيب اذا لم يكن فيه غدر ولا نقض عهد، وطعام طيب الذي يستلذ الآكل طعمه.

ابن سيده: طاب الشيء طيباً وطاباً: لذّ وزكا...... والكلمة الطيبة: شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله. وقد يرد الطيب بمعنى الطاهر ومنه الحديث انه ﷺ قال لعمار: مرحباً بالطيب المطب، أي الطاهر المطهر. الى آخر ما قالوه.

والمستفاد من هذا كله ان الطيب صفة كمال، تدرك نفسياً او عقلياً لكل شيء او لكثير من الأشياء كل بحسب ما يناسبه. وبالنسبة الى الصعيد يصبح عندنا عدة احتمالات:

أولاً: الصعيد الطيب: الطاهر، يعني من النجاسات الخبثية الحكمية. وهو فعلاً مشروط فقهياً بذلك.

ثانياً: الحلال، يعني ان لا يكون مغصوباً، وقد سمعنا قبل قليل: طعمة طيبة اذا كانت حلالاً. وهو فعلاً مشروط فقهياً بذلك.

ثالثاً: ذو الرائحة الزكية، فان التراب ونحوه مما هو طبيعي وخالص، ذو رائحة مستحسنة. غير ان هذا غير دخيل فقهياً في الحكم.

رابعاً: الخالص الذي لا يكون مشوباً بغيره. وهو الذي اختاره صاحب (الميزان)[1] لأن الوضع الطبيعي للتراب ان يكون باقياً على حاله الأصلي غير مختلط بغيره.

أقول: فان اخترنا ان الصعيد هو التراب الخالص كان معنى الطيب عدم اختلاطه بالجص والرمل فضلاً عن غيرهما، وان قلنا انه وجه الأرض، كان الطيب

[1] انظر: ج ٦. ص ٢٢٩.

بمعنى عدم اختلاطه بالمعادن وكل ما هو خارج عن اسم الأرض.

وهذا ضروري فقهياً اذا كان الاختلاط بنسبة ملحوظة او كبيرة.

خامساً: ان لا يكون الصعيد متحولاً الى غيره، كالتراب المطبوخ المتحول الى الجص او النورة او الطابوق او غيرها.

وأضاف على ذلك في (الميزان) [١]: ومن ذلك يستفاد الشروط التي أخذت في السنة في الصعيد الذي يتيمم به.

أقول: ومعه حق. فان القرآن الكريم نبع ثرّ للمعاني، لا يمكن نفاده: **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[٢]

والمتحصل من كل ذلك اشتراط كون التراب طاهراً، حلالاً غير مغصوب، غير مشوب بغيره بكمية كبيرة، ولا متحولاً الى غيره من المواد كالجص والنورة. ولا يشترط في الفقه أكثر من ذلك في حكم التيمم.

الجهة السابعة: قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْه﴾.

نعرض هنا الى ناحيتين احداهما حول وجود الباء والثانية. حول وجود: منه.

الناحية الأولى: حول وجود الباء.

وهي تماماً كالباء التي مرت في نفس الآية قبل قليل في قوله تعالى: **﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾** وكما استفدنا هناك ان الباء للتبعيض بأي شكل من أشكال الفهم السابقة. فانها كلها تأتي هنا أيضاً لأن العامل وهو **﴿امْسَحُوا﴾** نفسه أيضاً. فما قيل هناك عن معنى الماسح والممسوح يأتي هنا.

وبذلك وردت الروايات:

منها صحيحة زرارة التي نقلنا قسماً منها في الحديث عن مسح الرأس، والتي سمعنا منها انه قال (ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء). ولكنه يستمر في شرح الآية فيقول عليه السلام:

ثم قال: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ، فلما ان

---

[١] المصدر والصفحة.

[٢] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

وضع الوضوء عمن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً. لأنه قال: بِوُجُوهِكُمْ ، ثم وصل بها ﴿وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ أي من ذلك التيمم. لأنه علم ان ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها. ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾. والحرج: الضيق.

وقوله: وضع: يعني أسقط الله سبحانه الوضوء عمن لم يجد الماء وقوله: أثبت بعض الغسل مسحاً. يعني أثبت الله تعالى في محل بعض الغسل او في بعض محل الغسل مسحاً، لأن المغسول هو كل الوجه في حين ان الممسوح هو بعضه، كما هو مستفاد من محل الباء. فقد أسقط وجوب المسح عن بعض محل وجوب الغسل، في الوجه وفي اليدين أيضاً. لأن الواجب غسلهما من المرفقين والمسح مختص بالكفين.

ومن المعلوم نحوياً ان العطف بتقدير تكرار العامل، فكأنه قال: فامسحوا بوجوهكم وبأيديكم. وكما ان الباء في الوجوه تفيد التبعيض فكذلك هنا.

وهذا يقرب في القسم الأول من الآية التي تتحدث عن الوضوء أمرين:

الأمر الأول: ان قوله: أَرْجُلَكُمْ معطوف على (بِرُؤُوسِكُمْ) كما ان أَيْدِيكُمْ معطوف على قوله: بِوُجُوهِكُمْ. وهذا واضح من وحدة السياق.

الأمر الثاني: انه كما فهمنا هنا ـ يعني في التيمم ـ تكرار العامل وهو الباء، كذلك نفهم ذلك في جانب الوضوء كأنه قال: وامسحوا برؤوسكم وبأرجلكم. بحيث يستفاد التبعيض في الأرجل كما يستفاد في الرؤوس.

وكلا هذين الأمرين يرجحان قراءة الجر، ويبعدان قراءة النصب. كما هو معلوم. فراجع وتأمل.

الناحية الثانية: حول قوله تعالى: منه. فانه موجود في الآية في سورة المائدة وغير موجود في سورة النساء. وقد سمعنا من صحيحة زرارة تفسيره:

(أي من ذلك التيمم، لأنه علم ان ذلك أجمع لم يجر على الوجه لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها).

يعني اننا نستفيد من حرف (من) ان الواجب هو المسح ببعض الغبار العالق باليد لا بجميعه، لأنها هنا تبعيضية.

وقد أفتى جماعة من الفقهاء بوجوب (العلوق)[1] بفتح العين أي ان الغبار يجب ان يعلق بحيث ينتقل من الكف الى الوجه واليدين والا بطل التيمم.

وهذا فهم مبني على تفسير الصعيد بالتراب الخالص واما اذا فسرناه بمطلق وجه الأرض، حتى لو كان صخراً او رملاً، فلا يعلق بالكف منه أي شيء.

الا ان المراد من الضمير في (منه) لا يتعين ان يكون هو الصعيد... وان كان هو الظاهر الأولي بالطبع. الا انه يمكن ان يرجع الى (التيمم) المستفاد من قوله ﴿فَتَيَمَّمُوا﴾ كما قال الامام عليه السلام في الصحيحة (أي من ذلك التيمم).

وهذا مبني على ان مادة التيمم معناها قرآنياً وظيفة التيمم التي يفهمها المتشرعة، الا ان هذا معنى متأخر عن عصر نزول القرآن الكريم، فلا يمكن حمل الفاظه عليه، الا ان تفسيره في الصحيحة بذلك كاف لأنها حجة في تفسير القرآن الكريم.

الا ان الاشكال في ان الصحيحة دالة على ذلك، لأنه قال بعد هذه العبارة (لأنه يعلق من ذلك الصعيد) الأمر الذي يجعله قرينة متصلة على ان المراد من التيمم: الغبار العالق وليس وظيفة التيمم.

فنبقى الى الآن على وجوب (العلوق) لولا أمرين:

الأمر الأول: ان الصعيد مطلق وجه الأرض. وهو مما لا يعلق في الكف منه شيء. فيكون لفظ الصعيد قرينة متصلة على التنازل من ظهور الآية الكريمة بالوجوب. فأما ان نحملها على الاستحباب واما ان نحملها بارجاع الضمير الى التيمم لا الصعيد. واما ان نحملها على تقدير وجود العلوق، يعني: اذا اختار المكلف التيمم على التراب دون الصخر، ونحو ذلك.

الأمر الثاني: خلو الآية الثانية، في سورة النساء من قوله: (منه). فتكون الآية الثانية مطلقة باصطلاح علم الأصول والآية الأولى مقيدة وعند تعارض المطلق والمقيد يوجد اختياران:

---

[1] [في الجواهر: ج ٥. ص ١٨٨ وما بعدها. الاجماع قائم على عدم اعتبار العلوق الا من ابن الجنيد وبعض العامة.(نقلناه بتصرف واختصار)].

الأول: حمل المطلق على المقيد، وهو مقتضى القاعدة العامة، ومعناه: ان هناك لفظ (منه) ضمنية في الآية الثانية أيضاً. ويفسر بكل ما قلناه في الأمر الأول.

الثاني: ان نحمل المقيد على الاستحباب، ونقتصر في الوجوب على المطلق. فاذا دل دليل خارجي على ذلك أخذنا به، كما هو ثابت في الفقه الى حد يميل الفقهاء المتأخرون الى ان (العلوق) لا اعتبار به أصلاً لا وجوباً ولا استحباباً ولا دخل له في صحة التيمم على الاطلاق.

الا ان في ذلك اهمالاً لقوله تعالى (منه)، والدال ــ على أقل تقدير ــ على استحباب العلوق بل على استحباب اختيار التراب على سائر أشكال الصعيد ليحصل العلوق. وتفصيل الكلام أكثر من ذلك موكول الى الفقه.

فصل
الشهيد

قال الفقهاء[1]: ان الشهيد مستثنى من وجوب تغسيل الميت وتكفينه بل لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه. فهنا نسأل عن معنى الشهيد وعن أحكامه الرئيسية.

وللشهيد عدة معاني في اللغة: نذكر أهمها:

فالشهيد اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى: والشهيد: الشاهد في حق ونحوه. والشاهد والشهيد الحاضر. والمهم الآن هو المعنى الآتي.

حيث قالوا[2]: الشهيد المقتول في سبيل الله. والجمع شهداء. والاسم الشهادة. واستشهد: قتل شهيداً. وتشهد: طلب الشهادة. والشهيد الحي: أي هو عند ربه حي. عن النضر بن شميل، قال أبو منصور: أراه تأول قول الله عز وجل: **﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾**.

وقالوا في سبب تسميته بالشهيد:

١ ـ كأن ارواحهم أحضرت دار السلام أحياء. وأرواح غيرهم أخرت الى البعث.

٢ ـ سمي الشهيد شهيداً لأن الله وملائكته شهود له بالجنة.

٣ ـ وقيل سموا شهداء لأنهم ممن يستشهد يوم القيامة مع النبي ﷺ على الأمم الخالية. قال الله عز وجل: **﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ**

---

[1] [مسالك الأفهام: ج ١. ص ٨٢. مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٢. ص ٦٩].

[2] لسان العرب.مادة (شهد) بتصرف. [ج ١. ص ٢٤٢].

عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾[1].

قال أبو منصور: والشهادة تكون للأفضل فالأفضل من الأمة. فأفضلهم من قتل في سبيل الله.

٤ ـ وقيل لأنه حي لم يمت، كأنه شاهد أي حاضر.

٥ ـ وقيل لأن ملائكة الرحمة تشهده أي تحضره.

٦ ـ وقيل: لقيامه بشهادة الحق في أمر الله حتى قتل.

٧ ـ وقيل: لأنه يشهد ما أعد الله له من الكرامة بالقتل.

وقيل غير ذلك، فهو فعيل بمعنى فاعل او بمعنى مفعول، على اختلاف التأويل.

قال ابو منصور: ثم يتلوهم في الفضل من عده رسول الله ﷺ شهيداً. فانه قال: المبطون شهيد، والمطعون شهيد قال: ومنهم ان تموت المرأة بجُمْع.

ودل خبر عمر بن الخطاب: ان من أنكر منكراً وأقام حقاً ولم يخف في الله لومة لائم انه من جملة الشهداء.

الكسائي: الشهيد في الأصل من قتل مجاهداً في سبيل الله. ثم اتسع فيه فأطلق على من سماه النبي ﷺ شهيداً، من المبطون والغرق والحرِق وصاحب الهدم وذات الجنب وغيرهم.

أقول: يستفاد من السنة الشريفة بهذا الصدد ان هذه الشهادة تحدث لأحد أمرين:

الأمر الأول: القيام بوظيفة شرعية ضرورية، واجبة او مستحبة وحصول الموت بسببها. كالذي قتل في سبيل ماله وعرضه، ومن قتل لأنه قال كلمة الحق تجاه سلطان جائر.

الأمر الثاني: الموت مع حصول قدر داهم، لا يد للفرد في رده. كالغرق والحرق والهدم، وبعض أنواع المرض المؤدي الى الوفاة، بل جميعها، ما لم يكن من الفرد تسامح في ايجادها او استمرارها.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٤٣].

وأعظم أنواع الشهادة عند العارفين، هو ان يصبح الفرد شاهداً او مشاهداً لدرجات الرحمات الخاصة العليا المعدة عند الله سبحانه لأوليائه والخاصة من خلقه. ولعل المقتول في سبيل الله تعالى، انما سمى بذلك لأجل بلوغه شيئاً من هذه الدرجات من أجل همته في طاعة الله عز وجل، حتى حصول الوفاة له.

وفي التاريخ الاسلامي[1] ان رسول الله ﷺ قال للامام الحسين عليه السلام ـ في كلام في المنام ـ: **حبيبي يا حسين، ان أباك وأمك وأخاك قدموا علّي وهم مشتاقون اليك وان لك في الجنان لدرجات لن تنالها الا بالشهادة.**

فجعل الحسين عليه السلام في منامه ينظر الى جده، ويتضرع اليه ويقول: يا جداه لا حاجة لي في الرجوع الى الدنيا فخذني اليك وأدخلني معك في قبرك.

فقال له رسول الله ﷺ: يا بني لا بد لك من الرجوع الى الدنيا حتى ترزق الشهادة. وما قد كتب الله لك فيها من الثواب العظيم، فانك وأباك وأخاك وامك وعم أبيك تحشرون يوم القيامة في زمرة واحدة حتى تدخلوا الجنة.

أقول: عمه هو جعفر بن أبي طالب رضوان الله عليه وعم أبيه هو حمزة بن عبد المطلب رضوان الله عليه. ومن سعادتهما بلا شك ان يحشرا مع الأئمة المعصومين عليهم السلام كأمير المؤمنين عليه السلام والحسن والحسين سلام الله عليهم اجمعين.

وسيد الشهداء، لقب تشريف عظيم يطلق على ثلاثة، كلهم عظماء نالوا الشهادة في صدر الاسلام.

فأولهم في نيل الشهادة: حمزة سيد الشهداء وأسد الله ورسوله، الذي قتل في جيش رسول الله ﷺ في غزوة أحد.

وثانيهم: في الترتيب التاريخي أمير المؤمنين وسيد الوصيين الامام علي بن أبي طالب صلوات الله عليه. وقد ورد في الدعاء[2]: **السلام عليك يا سيد الشهداء.**

وأحر به ان يكون كذلك، لعظمة ذاته: بل هو أولى من الاثنين الآخرين

---

[1] انظر مقتل الحسين للسيد محمد تقي بحر العلوم: ص ١٦٤.

[2] انظر: مفاتيح الجنان ص ٣٧٥.

الملقبين بهذا اللقب الجليل لأنه خير منهما، وأعظم منزلة وأعلى درجة عند الله بلا إشكال، بل هو امامهما وقائدهما ووليهما المفترض الطاعة أمام الله سبحانه لهما. فهو أولى أن يكون سيد الشهداء منهما، بالرغم من جلالة قدرهما.

وثالثهم في الترتيب التاريخي: الامام السبط سيد شباب أهل الجنة وسيد الشهداء الامام الحسين بن علي عليه السلام. وتسميته بهذا اللقب أوضح من الشمس فلا نحتاج الى نقل وفي الحديث (لا تطلب أثراً بعد عين)[1].

اذا عرفنا معنى الشهادة وسبب التسمية يحسن بنا ان نمر باختصار، وبمقدار ما يناسب الكتاب على شيء من أحكام الشهيد.

قال في العروة الوثقى[2]: يستثنى من ذلك ـ يعني من وجوب تغسيل الميت ـ طائفتان:

احداهما: الشهيد المقتول في المعركة عند الجهاد مع الامام عليه السلام او نائبه الخاص. ويلحق به كل من قتل في حفظ بيضة الاسلام في حال الغيبة.

فقد أخذ شرطاً في هذا الحكم ان يكون الجهاد مشروعاً. وهو الذي عليه مشهور الفقهاء بل اجماعهم.

وانما يكون الجهاد مشروعاً في ثلاثة أحوال:

احداها: ان يكون بأمر الامام المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: ان يكون بأمر نائبه الخاص الذي نصبه للجهاد او لأمر يشمل الجهاد.

ثالثها: ان يكون كلا الأمرين غير متحقق، الا ان الجهاد لأجل دفع الاعداء الذين يخاف منهم على (بيضة الاسلام). وهذا اصطلاح من الفقهاء عن المجتمع الاسلامي ككل، بحيث يخاف على وجود الاسلام أساساً او وجود المسلمين.

ولا يكون الجهاد في غير هذه الصور الثلاث مشروعاً، فلا يكون القتيل فيه او بسببه شهيداً ولا يشمله الحكم بعدم التغسيل والتكفين.

---

[1] [كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق: ص ٣٨٤].

[2] المستمسك: ج ٤. ص ٩٨.

قال في العروة[1]: من غير فرق بين الحر والعبد والمقتول بالحديد او غيره عمداً او خطأً، رجلاً كان او أمرأة او صبياً او مجنوناً ان كان الجهاد واجباً عليهم. **أقول:** بل تكفي المشروعية واجباً كان او مستحباً بدون ان يخدع الفرد نفسه فيتخيل الباطل في صورة الحق.

والمهم ان يكون مقتولاً لنفس الهدف، وليس من قبيل من مر هناك صدفة فقتل. بل الأحوط ان يكون حاملاً للسلاح فلو كان موجوداً لجلب الطعام مثلاً، لم يكن بهذا الحكم ونقصد من حمل السلاح كونه من وظيفته، وان لم يكن حاملاً له فعلاً. كما لا يفرق بين ان يكون حاملاً له، كما في السلاح الخفيف، او منفذاً له، كما في السلاح الثقيل.

وقال[2] أيضاً: ويشترط فيه ان يكون خروج روحه قبل اخراجه من المعركة، او بعد اخراجه مع بقاء الحرب، وخروج روحه بعد الاخراج بلا فصل، واما اذا خرجت بعد انقضاء الحرب فيجب تغسيله وتكفينه.

أقول: وقد اشترط بعضهم ادراك المسلمين له بعد موته، فان كان به رمق لم يكن مشمولاً للحكم.

فعن زرارة[3] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قلت: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه قال: نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو. ثم قال: دفن رسول الله ﷺ عمه حمزة في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها.** الحديث.

وعن أبان بن تغلب[4] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسّل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويكفن ويحنط. ان رسول الله ﷺ كفن حمزة في ثيابه ولم يغسّله ولكنه صلى عليه.**

---

[1] المصدر: ص ٩٩.

[2] المصدر: ص ١٠١.

[3] الوسائل: ج ١. أبواب غسل الميت. الباب ١٤. الحديث ٨.

[4] المصدر: الحديث ٩.

وعن أبي خالد[1] قال: **أغسل كل الموتى: الغريق وأكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين. فان كان به رمق غسل والا فلا.**

وعن عمر بن خالد[2] عن زيد بن علي عن آبائه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل، الا ان يكون أصابه دم. فان أصابه دم ترك. ولا يترك عليه شيء معقود الا حل.**

وعن أبي البختري[3] وهب بن وهب عن جعفر عن أبيه **ان علياً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر ولا عتبة يوم صفين ودفنهما في ثيابهما وصلى عليهما.**

وينبغي لنا الآن ان نمر باختصار، على المصالح والحكم التي ندركها لهذا الحكم، بغض النظر عن اننا ندرك بوضوح وجوه الحكمة اجمالاً في كل الأحكام الشرعية الاسلامية ام لا!!!.

وهي عديدة، نذكر منها:

أولاً: ان تغسيل الميت انما هو لأجل ايجاد طهارته المعنوية ودفع ما وقع عليه من خبث معنوي بموته.

ندرك ذلك: اذا قسنا غسل الميت بباقي الأغسال فالجنابة قذارة معنوية موجبة للغسل وكذلك الأحداث النسائية. واذا لاحظنا النوم الذي هو قرين الموت بنص القرآن الكريم[4] نجد ان الشريعة اعتبرته حدثاً يوجب الوضوء.

ومعه يتعين ان يكون الموت شكلاً من أشكال الحدث، يوجب الغسل لأجل رفعه بحيث يذهب الميت الى قبره طاهراً غير ملوث بذلك الحدث.

---

[1] المصدر: الحديث ٣.

[2] المصدر: الحديث ١٠.

[3] المصدر: الحديث ١٢.

[4] [قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة الزمر: الآية ٤٢)].

هذا في الميت الاعتيادي. اما في الشهيد فموته شرف عظيم ومنزلة كبيرة، وغير مقترن بأي حدث، ليكون موجباً للغسل.

ومن المستطاع القول: ان المفهوم مما سبق، ان الموت بكل أشكاله من أنواع الحدث. الا الشهادة نفسها فانها مطهرة للفرد، بحيث يرتفع معها الحاجة الى الغسل. بل هي بكل تأكيد أكثر تطهيراً من الغسل.

ثانياً: ان الشهادة في سبيل الله سبحانه وتعالى، تجعل لجسم الفرد احتراماً وتقديساً، عاليين، مما يترتب عليه عدة نتائج:

١ ـ عدم تعريضه لعمليات الغسل والتكفين.

٢ ـ احترام ثيابه أيضاً ودفنها معه.

٣ ـ احترام كل ما سقط منه حتى الدم، فيدفن معه.

٤ ـ عدم حاجته الى الحنوط. وهو المحتوي على الرائحة الطيبة لأن رائحة الشهيد عند الله أعلى من ذلك.

ثالثاً: سهولة الدفن.

فان الحرب لا محالة يحصل فيها قتلى كثيرون، فاذا كان الحكم الشرعي بوجوب التغسيل والتكفين نافذاً، كان ذلك صعباً على المسلمين، بل لعله يخل بوضعهم العسكري أحياناً.

فكان اسقاط هذه العمليات عنهم، أمر أساسي في التسهيل على الجيش المحارب، والاهتمام بوقائع الجهاد دونها.

اما الدفن فهو أمر لا مناص منه، لأن الجثث لابد من سترها احتراماً لها أولاً. وتخليصاً للأحياء من مضاعفات بقائها على وجه الأرض. نعم، لو كانت المهمات العسكرية أحياناً أهم من الدفن أمكن تأجيله ردحاً من الزمن.

كتاب الصلاة

فصـل
في أوقـات الصـلاة

أوقات الصلاة اليومية، اما ان يراد منها أوقات الوجوب، او يراد بها أوقات الفضيلة، التي هي أوقات للوجوب أيضاً عند العامة، وعند بعض قدماء الخاصة ولو من باب الاحتياط. كما انها تحديد لأوقات النوافل، بحيث تصبح بعد انقضائها من باب القضاء.

ونحن ذاكرون فيما يلي أوقات الوجوب، وفي ضمنها أوقات الفضيلة. مع الالتفات الى اننا لا ينبغي ان نكرر هنا نصوص المسائل الفقهية الا بمقدار الضرورة، وان هدف الكتاب هو بحث ما وراء تلك المسائل، فيختص الجانب الأهم من هذا الفصل في الحديث عن كيفية التعرف على الأوقات مع شيء من التفاصيل الفقهية لكي لا يكون البحث مبتوراً.

ويقسم الكلام في الأوقات في جهات ثلاث، لأننا نتحدث حسب أوقات النهار، فنبدأ بصلاة الصبح، ثم وقت الظهرين ثم وقت العشائين.

الجهة الأولى: وقت صلاة الفجر او الصبح او الغداة وهذه هي أسماؤها.

يبدأ وقت صلاة الصبح عند أول الفجر الصادق.

حيث قالوا ان الفجر فجران: أولهما في الزمان: الفجر الكاذب ثم بعده يأتي الفجر الصادق وهو أول وقت الصلاة.

والروايات ناطقة بذلك، ننقل بعضها:

كخبر علي بن مهزيار[1]: **كتب أبو الحسن بن الحصين الى أبي جعفر**

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ٢٧. الحديث ٤.

الثاني عليه السلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلي اذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء، ومنهم من يصلي اذا اعترض في أسفل الأفق واستبان. ولست أعرف أفضل الوقتين فأصلي فيه. فان رأيت ان تعلمني أفضل الوقتين، وتحده لي، وكيف أصنع مع القمر، والفجر لا يتبين حتى يحمر ويصبح، وكيف أصنع مع الغيم، وما حد ذلك في السفر والحضر. فعلت ان شاء الله.

فكتب بخطه وقرأته: الفجر يرحمك الله تعالى هو الخيط الأبيض المعترض وليس هو الخيط الأبيض صعداً. فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تتبينه. فان الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا. فقال تعالى:﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[1] فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب الصلاة.

وروي[2]: ان وقت الغداة: اذا اعترض الفجر فأضاء حسناً. واما الفجر الذي يشبه ذنب السرحان فذاك الفجر الكاذب. والفجر الصادق هو المعترض كالقباطي.

وعن أبي بصير[3] ليث المرادي: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام والشراب على الصائم وتحل الصلاة، صلاة الفجر. فقال: اذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء............الحديث.

وعن علي بن عطية[4] عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال: الصبح (الفجر) هو الذي اذا رأيته كان معترضاً كأنه بياض نهر سوراء.

ويمكن ان يفرق بين الفجرين الكاذب والصادق ببعض الأمور:

الأول: ان الأفق الشرقي في نهاية الليل يظهر فيه نور خفيف، ولكنه طويل

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٧].

[2] المصدر: الحديث ٣.

[3] المصدر: الحديث ١.

[4] المصدر: الحديث ٢.

كذنب السرحان، وهو الذئب، فيكون متعامداً مع الأفق[١] وهو الفجر الكاذب.

ثم ان هذا الضوء ينطفئ ويسود الظلام فترة من الزمن، قد تكون حوالي نصف ساعة، ثم ينبثق في نفس الأفق نور خفيف موازي للأفق[٢] يشبه جريان النهر الأبيض.

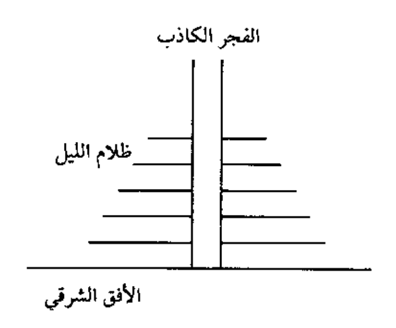
وانما سمي صادقاً لأنه هو الذي يدوم ويستمر بالاتساع. على حين يخبو الأول ويزول. واذا اتسع الفجر قليلاً شمل منطقة معتد بها من جهة السماء الشرقية، فصار كالقبطية البيضاء، والقباطي نوع من القماش كان يجلب من بلد القبط، وهي مصر، فهو يشبه قطعة من القماش الأبيض مفتوحة في الأفق.

وهذا التشبيه لطيف ومحترم. إلا ان فيه نقطتان ينبغي الالتفات اليهما:

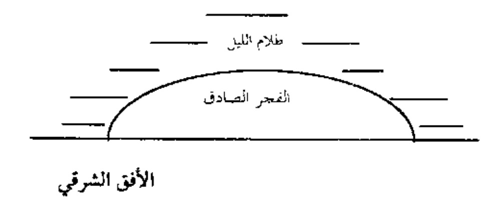
أولاً: ان بياض الفجر في الأفق وان شبه بالبياض الحقيقي، ولكنه على أي حال، من الناحية الواقعية، هو قلة في الظلام وليس نوراً متكاملاً. فهو أشبه بزرقة السماء الى أي شيء آخر. ولكنه في وسط سواد السماء بجميع أطرافها يراه الفرد وكأنه أبيض حقيقي.

---

(١) يوضحه التخطيط التالي:



(٢) يوضحه التخطيط التالي:



ثانياً: ان الفجر انما يصبح كالقطعة من القماش اذا انتشر في الأفق قليلاً، وذلك بعد بزوغه الحقيقي بحوالي عشر دقائق الى ربع ساعة. ومن ثم نعرف ان تحديده ببياض النهر أقرب لوقت بزوغه حين يكون في أوله موازياً للأفق ومجاوراً له .

فهذا الفرق الأول بين الفجرين يحتوي على فارقين:

أحدهما: ان الفجر الكاذب طولي والفجر الصادق عرضي.

ثانيهما: ان الفجر الكاذب ينطفئ والفجر الصادق يتسع[1].

الأمر الثاني: ان الفجر الكاذب لا ينطفئ، بل يبقى موجوداً الى حين ظهور الفجر الصادق. اذن فالضوء يبقى في الأفق مستمراً. الا ان الفجر الكاذب غير قابل للاتساع، فيبقى على حاله الى ان يبزغ الفجر الصادق تحته، ويبدأ بالاتساع او بالارتفاع. والله سبحانه العالم بحقائق الأمور. وبناء على هذا الفرق لا يكون هناك أي مدة بين الفجرين.

الا ان التعرف على ضوء الفجر تحول دونه عدة حوائل بعضها مستمر من العهد السابق، وبعضها حديث في العصر المتأخر.

أولاً: يمنع رؤيته السحاب اذا حصل في جهة الشرق، كما أشير له في احدى الروايات التي سمعناها.

ثانياً: يمنع رؤيته ضوء القمر في العشر الوسطى من كل شهر. بل حتى في قسم من العشر الأواخر، حين يبزغ القمر في آخر الليل. وقد سمعناه من بعض الروايات أيضاً.

ثالثاً: يمنع رؤيته البرد، بمعنى ان الناس في الشتاء يضطرون الى الكمون تحت السقوف ولا يمكنهم التطلع الى الأفق تحت السماء.

رابعاً: يمنع رؤيته الضباب الذي يكون متراكماً أحياناً، بل دائماً في كثير من

---

[1] وقد يستشعر لترجيح هذا الوجه من الآية الكريمة: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾. على أن نفهم حصول الأمور الثلاثة كما ذكرت في الآية الكريمة بالترتيب. فالخيط الأبيض ياتي أولاً وهو الفجر الكاذب. ثم ينطفئ ويسود الظلام، وهو الخيط الأسود. ثم يبزغ الفجر، يعني الصادق.

البلدان في نصف الكرة الشمالي، فمثلاً (لندن) مشهورة بأنها بلد الضباب، وغيرها.

هذا من دون التحدث عن العوائق الفردية كالعمى والاقعاد وغيره.

وكل هذه الأمور من الموانع الدائمة في الدهر.

خامساً: ضوء الكهرباء وهو مانع حديث جاء مع الحضارة الأوربية الحديثة. وجعل من المتعذر الاطلاع على الفجر الا نادراً.

ولو تحدثنا عن الموانع على سطح الأرض لتزايد العدد، كالجبل الذي يكون الى جهة الشرق في بعض البلدان. فان الفجر الذي هو (حجة) شرعية لو صح التعبير، انما يقاس في الأفق المستقيم لا في الأفق الجبلي لو صح التعبير أيضاً. ومع وجود الجبال، يكون التعرف على الأفق متعذراً.

وكذلك قد تكون هناك أشجار او بيوت او أي شيء آخر يمنع عن الاطلاع على الأفق، فيمنع عن التعرف على الفجر في أول حصوله، مما يستوجب الانتظار حتى يظهر فوق هذا المستوى، وهو خلاف المفروض عند التحقيق.

نعم، بالنسبة الى الموانع الموقتة التي قد تحدث في بعض الليالي وتزول، كالسحاب، وضوء القمر. فانه يمكن ان يقاس الفجر على الليالي السابقة بالساعة، فيزداد وينقص بدقيقة او دقيقة ونصف لكل ليلة حسب أي وقت في السنة.

اذن، فالطريقة الاعتيادية المضمونة لمعرفة الفجر، هو رؤية ضوئه. ما لم تحصل بعض الموانع.

ولكن يقول عدد من المؤذنين الثقات وبعض العلماء، انه تهب عند الفجر ريح خفيفة ذات رائحة طيبة يعرفون بها بزوغه. وهو أمر لا تمنعه شيء من تلك الموانع على الاطلاق.

ويستدلون على قولهم هذا بقوله تعالى:﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[1] فان الضوء بمجرده لا يحسن وصفه بالنفس. وانما النفس من قسم الريح المتحركة الضعيفة نسبياً. فكذلك الحال في الفجر. وكذلك بالنسبة الى الرائحة الزكية. لأن النفس ينقل ما في الفم من الروائح الى الخارج، وهي أحياناً قد تكون جيدة، كمن يعلك علكاً ونحوه

---

[1] [سورة التكوير: الآية ١٨].

فكذلك الحال في الفجر. فالآية الكريمة كالنص في ذلك. وان ناقش بها ﴿مَنْ لا يُؤْمِنُ بِهَا﴾[١].

واليه يشير الشاعر، وهو بن أحمد الكندي السري في وصفه للفجر حين يقول[٢]:

وركائب يخرجن من غلس الدجى   مثل السهام مرقن منه مروقا

والفجـــر مصقـــول الرداء كأنه   جلبـاب خود أشربته خلوقا

والخود: المرأة الحسنة الخلق الشابة. والخلوق ضرب من الطيب المائع.

فهو يمثل بياض الفجر بالجلباب، كما سمعنا تمثيله في الروايات بالقباطي البيضاء. ويمثل ريحه الطيبة بالخلوق.

ولأبي بكر الخالدي في وصف الجو وادبار الليل واقبال الفجر، يقول[٣]:

والجو يسحـب مـن عليـل هوائه   ثوبـاً يجـود بظـله المتـرقرق

حتى رأينـا الليـل قـوس ظهره   هرباً وأثر فيـه شيـب المفرق

وكأن ضوء الفجر في باقي الدجى   سيف حلاه من اللجين المحرق

فهو يمثل ضوء الفجر بالشيب وريحه الطيبة بالهواء العليل وحمرته التي تحدث بعد ذلك بالذهب: اللجين.

ومحل الشاهد من هذه الأشعار هو الاستشعار بأن نسمة الفجر أمر سائر بين عدد من الناس. وان أنكره الآخرون.

وقد يخطر في الذهن، ان هذا لو كان أمراً واقعياً، لذكر في الروايات، وحيث لم يذكر، اذن يدل على عدم واقعيته.

وجوابه: ان الأئمة المعصومين ﷺ، حولونا على الجهة الواقعية للفجر، أعني الفجر بالمعنى التكويني في خلقة الله سبحانه، وليس ذلك الا الضوء. وكذلك فعل القرآن الكريم حين قال: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ

---

[١] [سورة طه: الآية ١٦].

[٢] انظر جواهر الأدب. للسيد أحمد الهاشمي: ج ٢. ص٣٧٣.

[٣] المصدر: ص٣٧٤.

الْفَجْرِ﴾[1].

وهذه الجهة الواقعية كافية تماماً لحسم الأمر، كل ما في الموضوع قد يكون لبعض الأشياء علامات عند وقوعها، فمن عرف علامة وقوع الفجر أمكنه العمل عليها. والحجة الفقهية في ذلك هو الوثوق او الاطمئنان بحصول الفجر عند حصول علامته. وهو ما يحصل فعلاً عند من يتبينها.

والآن بقي علينا ان نعرف استمرار ونهاية وقت الصلاة، بعد ان عرفنا أول وقتها. فان هذا الوقت يسمى ما بين الطلوعين، يعني طلوع الفجر وطلوع الشمس. وفي بعض الروايات انها ساعة ليست من الليل ولا من النهار. الا انها من الناحية الفقهية المستفادة من السنة الشريفة انها من النهار وليست من الليل، لأن وجوب الصوم يبدأ من الفجر، والصوم انما يكون في النهار، ولا يجوز الحاق أي جزء من الليل به. وفي القرآن الكريم سمعنا وصفه بالصبح في قوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾. ولا يترتب أي أثر فقهي على انها من الناحية العرفية هل هي ليل او نهار.

والمعروف بين الناس ان مدتها ساعة ونصف تماماً على طول أيام السنة الا ان المطمأن به كذب هذه الشهرة. وان هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصر بقصره. وتتراوح بحوالي ساعة وعشرين دقيقة الى ساعة وخمس وأربعين دقيقة. وضبط مدتها طيلة أيام السنة لم يتيسر الى الآن مع الأسف. كما ان نسبتها الى الليل والنهار لم يتيسر وان كانت بحسب الظن انها عشر مدة الليل[2] . والله العالم بحقائق الأمور.

وبالطبع فان هذا الحديث، حتى لو كان مضبوطاً، فانه انما يصدق في خطوط العرض بحوالي المدارين الى مسافة من جانبيهما. اما في خط الاستواء وقريباً من القطبين، فيحتاج ذلك الى اعادة نظر. ولا يتيسر لكاتب هذه الحروف ذلك مع شديد الأسف. والمهم الآن هو الانتباه الى هذه المسألة، ثم يكون التحديد بيد الأجيال الآتية.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٧].

[2] نُقل عن سيدنا الأستاذ في بعض فتاواه: انه قال انها سبع الليل.

[انظر التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الصلاة. ج ١. ص ٣٨٩].

وبعد مضي ساعة او أكثر، يتزايد الضوء في السماء، وتبدأ الحمرة المشرقية في الوجود. فان نفس المنطقة التي ظهر فيها الفجر تكون الآن مكسوة بحمرة في الأفق بحوالي ذراعين او ثلاث، بحسب النظر. ولا تزول الا عندما يقرب بزوغ الشمس، اذ تبدأ طلائع الضوء القوي الصادر من قرص الشمس تصعد فوق الأفق، فتتضاءل الحمرة المشرقية حتى تزول.

حتى يأتي وقت يحصل فيه الشروق. وهو من الناحية الفقهية: ظهور أول جزء من قرص الشمس فوق الأفق، وان لم يظهر القرص كله، وان لم ينتشر ضوؤها.

ومن المعروف الأكيد، ان الشمس تشرق خافتة نسبياً[1]. لأنهم قالوا: ان وصول نورها الى الأرض يستدعي ثمان دقائق. وبعد مضي هذه الدقائق يبدأ القرص باللمعان من دون أن يكون نوره قد انتشر كثيراً. ويحتاج هذا الانتشار الى حوالي ربع ساعة او أكثر، تكون الشمس خلالها قد صعدت فوق الأفق بمقدار ذراع، في النظر، او أكثر.

وأول وقت ظهور الحمرة المشرقية التي سمعنا عنها، هو فقهياً، آخر وقت فضيلة صلاة الصبح، وآخر وقت نافلته بمعنى انه لو صلى الفرد الفريضة عندئذ كانت ضئيلة الثواب ولو صلى النافلة كان اللازم ان ينويها قضاء، ولا أقل من نية الرجاء احتياطاً.

فهذا هو الحديث عن وقت صلاة الصبح.

الجهة الثانية: في وقت صلاة الظهر وصلاة العصر.

قال الفقهاء: انه اذا زالت الشمس، فقد دخل وقت كلتا هاتين الصلاتين ولكن تختص الظهر من أول الوقت بمقدار أدائها، وهو أربع ركعات مع مقدماتها الواجبة، او بدونها. كما تختص العصر من آخر الوقت بمقدار أدائها. وسيأتي تحديد آخره.

ومعنى الزوال: عبور الشمس عن دائرة نصف النهار. وهي دائرة وهمية تقطع الأرض نصفين من الشمال الى الجنوب. فاذا عبرت الشمس هذه الدائرة تكون قد

---

[1] الى حد تكون قابلة للنظر الاعتيادي المباشر.

زالت، أي زالت عن نصف النهار بالضبط وتوجهت لتوها نحو الغرب.

والمفروض ان عبور الشمس عن تلك الدائرة يتم في النصف من الوقت بين بزوغ الشمس وغروبها، يعني في نصف النهار تماماً وبتعبير آخر أدق: ان الزوال يتم بعد نصف النهار بعدة ثوان. فان الشمس حين تكون في الوسط تماماً[١] فهي اذن تكون في نصف النهار تماماً. وحين تتجه نحو الغرب قليلاً[٢] يكون الزوال قد حصل.

الا انه تبقى هناك بعض الأسئلة:

أولاً: ان الفقهاء وغيرهم، قالوا[٣]: ان دائرة نصف النهار تقطع الأرض نصفين من الشمال الى الجنوب. ولكن يبقى السؤال عن محل رأس الخط الوهمي بالضبط في الشمال وكذلك في الجنوب. هل هو الشمال الجغرافي أي القطب الشمالي الاعتيادي، او هو الشمال المغناطيسي، او هو نقطة أخرى في الشمال غيرهما.

ثانياً: هل ان الزوال يتحقق قبل خروج القرص كله من دائرة نصف النهار. يعني بمجرد ان يتزحزح مركزه نحو الغرب ولو قليلاً. او ان الزوال لا يتحقق الا بخروج القرص كله عن دائرة نصف النهار.

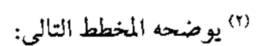
ثالثاً: ان المفروض بدوياً ان خط دائرة نصف النهار، يقاطع خط مسير الشمس من الشرق الى الغرب بزاوية قائمة متكاملة. فهل هذا صحيح، او ان هناك اختلافاً بمقدار ما.

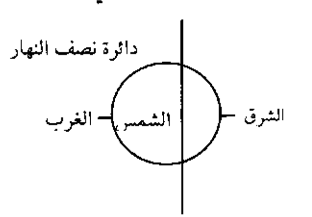
رابعاً: ان المفروض ان الزوال يحصل في نصف النهار او بعده بثوان تحديداً. فهل هذا صحيح، وهل هناك من الموانع ما يحول دون ذلك.

---

(١) يوضحه المخطط التالي:




(٢) يوضحه المخطط التالي:



(٣) [انظر روض الجنان للشهيد الثاني: ص ١٧٥. مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٣. ص ٦٦. مستمسك العروة الوثقى: ج ٥. ص ٩٦].

ونجيب عن كل سؤال في ناحية من الكلام:

الناحية الأولى: في الكلام عن رأس الخط الوهمي لدائرة نصف النهار. وقد أعطى الفقهاء رأيهم الاجمالي ولم يحددوا شيئاً معيناً[1]. فقد أوكلوا الأمر الى الفهم العرفي الاعتيادي. فان كل فرد يحمل فكرة عن الشمال والجنوب. وهذا يكفي ويكون تحديد دائرة نصف النهار على هذا الفهم الاجمالي.

وهذا الاتجاه في الفهم له نقطة ضعف ونقطة قوة:

نقطة الضعف: انه من الواضح ان استقامة واتجاه دائرة نصف النهار سوف يختلف باختلاف رأسيها الشمالي والجنوبي، الى عدة درجات، الأمر الذي يفتقر الى الدقة الرياضية ويترتب على ذلك عدم امكان التعرف على لحظة الزوال بالمعنى الحقيقي.

نعم، في بعض مناطق العالم تتحد الدائرة من كلا القطبين الجغرافي والمغناطيسي. كالخط الطولي المرقم ١٠٠ والذي يوجد عليه القطب المغناطيسي. فان الدائرة ستمر على كلا القطبين في نفس الوقت.

وكذلك في بعض مناطق خط الاستواء، حيث تتقاطع الدائرتان. فيكون هذا التقاطع هو دائرة نصف النهار لتلك المنطقة[1] غير ان الاشكال والصعوبة تبقى في أغلب مناطق العالم.

نقطة القوة: اننا لا نحتاج الى دقة بهذا المقدار المفروض، لأكثر من سبب.

السبب الأول: ان نقطة القطب الجغرافي، وكذلك نقطة القطب المغناطيسي، غير محددة بالضبط، بل هي عامة او قل: مستهلكة في مساحة كبيرة قد تصل الى عدة كيلومترات مربعة. واذا استطعنا ان نحصرها في كيلومتر مربع واحد، فقد عملنا عملاً عظيماً.

وعلى كل تقدير فرأس الخط الوهمي، لا يمكن ان يكون له مبدأ محدد بالمعنى الرياضي المتكامل. وهذا واقع كأنه لا فكاك منه.

---

[1] [انظر على سبيل المثال: شرح اللمعة: ج ١. ص ٥٠٨. مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٣. ص ٦٦].

السبب الثاني: ان الفقه. كما لا يخفى على ممارسيه، مبني على الفهم العرفي، والعرف يتجه عادة الى شيء من التسامح وعدم الدقة في النظر. ومعنى ذلك ان هذا المقدار من النظر العرفي يكفي فقهياً لتحديد دائرة نصف النهار.

وهذا هو السبب الذي حدا بالفقهاء ان يجملوا في كلماتهم ولم يحددوا تحديداً كاملاً.

وسنرى فيما يأتي، فيما ورد من الروايات التي تعطي طريقة التعرف على الوقت، وبخاصة الزوال: انها تعطي تحديداً او علامات تقريبية أقرب الى الفهم العرفي من أي شيء آخر، الأمر الذي يجعل موقف الفقهاء مُبّرراً بحجة شرعية متكاملة.

ولكنهم على أي حال، سوف يخسرون الدقة في تحديد وقت الزوال. ومن زاوية الشارع المقدس، فانه يتوقع من المكلفين ان يحتاطوا بالانتظار قليلاً، حتى يتأكدوا من دخول الوقت. فان مضي الزمان كفيل بذلك كما هو واضح.

ونحن هنا، وان كنا نؤمن بأن الحجة الشرعية قائمة على هذا المقدار من التسامح، الا اننا نحاول جهد الامكان زيادة التحديد. بمعونة الله سبحانه، الى حد لا يحول دونه الا عدم العصمة، كما يعبرون. فنحن الآن نجمع بين مسلكي التسامح والدقة.

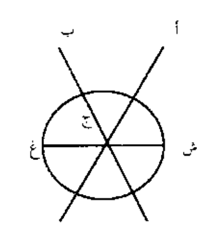
فان لم نستطع الحصول على الدقة أحياناً، فلا نكون مقصرين:

لأننا ـ أولاً ـ قد أوفينا ما في ضميرنا من الحاجة وان لم ننجح. ولأننا ـ **ثانياً** ـ نعتقد بكفاية التسامح العرفي.

اذن، فمن زاوية الدقة يعود السؤال: هل ان دائرة نصف النهار، تبدأ من

---

(1) كما يوضحه المخطط التالي



أ- دائرة نصف النهار من القطب

ب- دائرة نصف النهار من القطب

ج- تقاطع الدائرتين عند خط الاستواء

القطب الجغرافي او المغناطيسي او غيرهما. بعد أخذ ما قلناه في السبب الأول من نقطة القوة السابقة، بنظر الاعتبار والتي لا يمكن تلافيه بأي حال.

وكل ما نستطيع ان نعرضه من الجواب الآن، في ضيق الامكانيات الفردية التي نملكها: اننا جربنا في منطقتنا من جنوب العراق. فوجدنا ان دائرة نصف النهار أقرب تماماً الى الشمـال المغناطيسـي منها الى الشمال الجغرافي، بل هي من الجانب الآخر عن الشمـال الجغرافي، بشكل تكون أبعد عن الشمال الجغرافي.

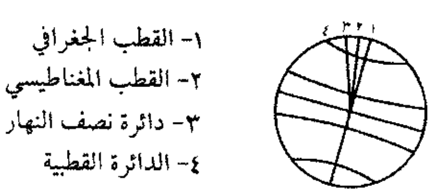
توضيحه: انه بعد تحديد خطي الشمالين الجغرافي والمغناطيسي يكون الشمال الجغرافي الى اليمين والشمال الآخر الى اليسار ويكون الفرق بينهما عشر درجات بالضبط. هذا مع اتجاه الفرد بوجهه الى الشمال.

واما دائرة نصف النهار فهي الى يسار الخط المغناطيسي. بدرجة او نصف درجـة، في حـين اننـا عرفنـا ان الخـط الجغـرافي علـى يمـين المغناطيسـي بعـشـر درجات[1].

وهذا يعود بعد تحديد الشمالين، الى علامات الزوال التي سوف نأتي على ذكرها فانها تتحقق في هذه المنطقة، فمثلاً: ان الظل يبلغ نهاية قصره وبدء ارتفاعه عند هذه النقطة ويكون عند وصوله الى الخط الجغرافي قد طال بشكل ملحوظ. الأمر الذي يعين ان دائرة نصف النهار تحدد بالخط المغناطيسي تقريباً وليس الجغرافي. فاذا وصل ظل الشاخص الدقيق على الخط المغناطيسي فقد عبرت الشمس دائرة نصف النهار بحوالي درجة، وهذا يكفي تماماً لحصول الزوال، وسيأتي في علامات الزوال ايضاحات أخرى حول ذلك.

---

[1] كما في المخطط التالي:



الا ان هذا بالطبع لعله خاص بالمنطقة التي تم فيها القياس، وليس في الامكان القياس في كل بلدان العالم. كما اننا لا يمكن ان نتوصل اليه بالحساب الرياضي التجريدي، لانعدام المصادر المتكفلة لهذا الحساب. والله سبحانه ولي التوفيق.

الناحية الثانية: في الجواب على السؤال الثاني: متى يحصل الزوال، هل بزحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار او بخروج القرص كله[1]؟

الظاهر هو الأول: لأنه يكفي ان تتجه الشمس نحو الغرب، ولو قليلاً جداً. فان هذا القليل الذي نتحدث عنه ليس قليلاً في السماء بل يساوي عدة كيلومترات فوق قرص الشمس. وليس من الضروري ان يخرج القرص كله من دائرة نصف النهار.

الا ان هذا الفرق لا يكاد يظهر له أثر عملي. فاننا عرفنا اننا نبحث عن نصف الدرجة، هنا على سطح الأرض ونكتفي به في حصول الزوال. ومن الواضح، ان نصف الدرجة هذه لا تعني فقط زحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار، بل ابتعاد القرص كاملاً من هذه الدائرة مسافة كبيرة نسبياً في السماء.

نعم، لو استطاع أحد ان يضبط هذا الفرق، اكتفينا معه نظرياً، بالوجه الأول، وهو زحزحة المركز.

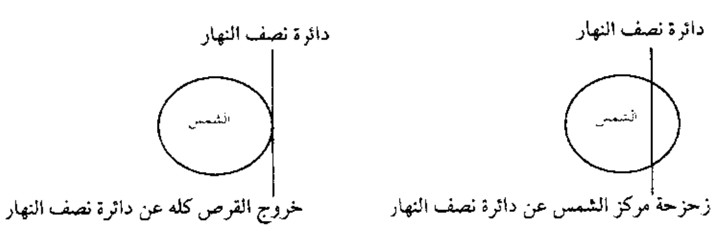
الناحية الثالثة: حول السؤال الثالث:

هل ان دائرة نصف النهار تقاطع خط مسير الشمس من الشرق الى الغرب، الى الشرق تماماً او لا.

جواب ذلك يتوقف على الالتفات الى عدة أمور:

---

[1] كما يتضح من المخططين التاليين:



الأمر الأول: لو كانت دائرة نصف النهار تبدأ من الشمال الجغرافي، وكانت الشمس تسير بشكل موازي لخطوط العرض، لرسمت زاوية قائمة معها. لأن دائرة نصف النهار عندئذ كأنها أحد خطوط الطول او هي خط طول ذلك البلد الذي نتحدث عنه، أي بلد كان. ولو حسبنا انقساماته الى دقائق وثوان.

ومعه فتكون الزاوية بين مسير الشمس والدائرة، هي نفسها الزاوية من خط طول وخط عرض البلد...... أياً كانت.

الأمر الثاني: ان الأمر ليس كما قلنا في الأمر الأول وخاصة بعد ان رجحنا ان دائرة نصف النهار تبدأ من الشمال المغناطيسي بل أبعد منه بقليل عن الشمال الجغرافي.

الأمر الثالث: ان الشمس لا تسير موازية لخطوط العرض، على الاطلاق وان كان يبدو لبدو النظر ذلك، بل هي تسير بخط حلزوني تصعد مرة الى المدار الشمالي (مدار السرطان) ثم تنزل بخط حلزوني الى المدار الجنوبي (مدار الجدي).

وهذا الخط الحلزوني غير مواز لخطوط العرض ولا لخط الاستواء ـ وهو أحد خطوط العرض المتوازية ـ وانما يرسم معها تقاطعاً ذا زاويتين حادتين جداً عند الشرق والغرب، ومنفرجتين جداً عند الشمال والجنوب.

والمداران الشمالي والجنوبي، ليسا من خطوط العرض، بل هما خط مسير الشمس عند بلوغها الى غاية الارتفاع والانخفاض، نتيجة لوجودها تجاه الشمس بشكل معين ناتج من انحراف قطرها.

اذن، فالمداران، يعني أياً منهما كان، ليس دائرة متكاملة بالدقة يعني لا يلتقي طرفاه، بل تبدأ الشمس في نهاية طوافها بالدوران حوله بالخروج عنه. فيلتقي طرفا الخطين عند دخول الشمس فيه وخروجها عنه. ويشكل أيضاً زاويتين حادتين عند الشرق والغرب ومنفرجتين عند الشمال والجنوب.

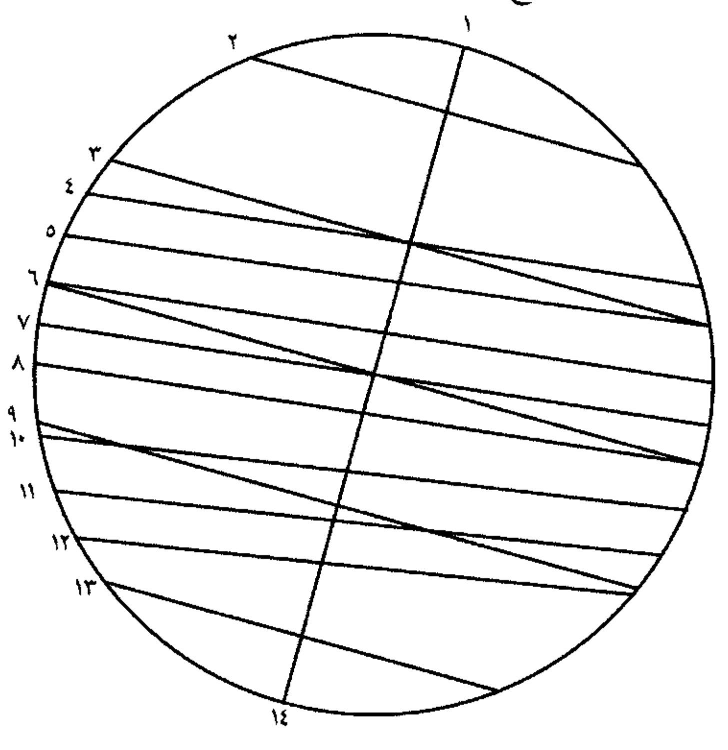
وبعد ملاحظة ذلك كله نستطيع ان نلتفت الى ان خط مسير الشمس لا يقاطع دائرة نصف النهار بالدقة، وان كان مقاطعاً لها بالتسامح العرفي.

بل لا يكون ـ بالدقة ـ في زاوية موحّدة ومضبوطة في كل البلدان على خط

عرض واحد، بل ولا في بلد واحد على طول السنة كما هو معلوم.

وهذا أمر نظري، ليس له أثر فقهي عملي.

وهذا مخطط لايضاح الفكرة:



١ ـ مركز الكرة الأرضية المائل،القطب الشمالي الجغرافي.

٢ ـ الدائرة القطبية الشمالية.

٣ ـ المدار الشمالي (مدار السرطان) ومنه يظهر التقاء طرفي المدار عند مسير الشمس.

٤ ـ ٥ ـ خطان يمثلان مع كثير من الخطوط مسير الشمس الحلزوني.

٦ ـ خط الاستواء ومنه تظهر الزاويتين الحادتين له مع مسير الشمس.

٧ ـ ٨ ـ خطان من خطوط مسير الشمس الحلزوني.

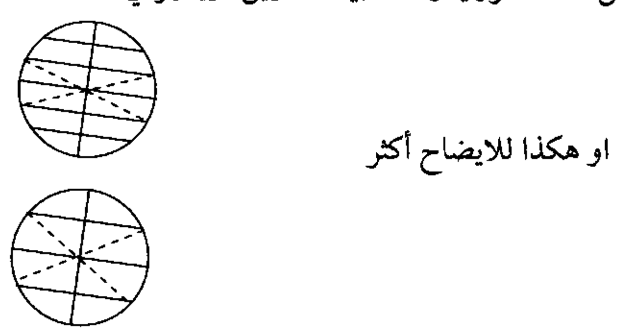
٩ ـ المدار الجنوبي (مدار الجدي) ومنه يظهر التقاء طرفيه أيضاً.

١٠ ـ ١١ ـ ١٢ ـ خطوط من مسير الشمس.

١٣ ـ الدائرة القطبية الجنوبية.

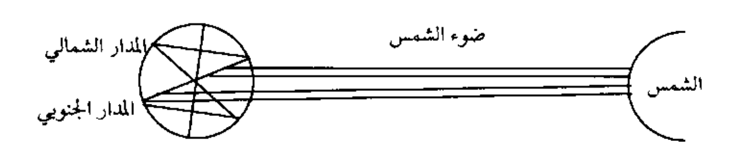
١٤ ـ القطب الجنوبي الجغرافي.

ملحوظة: اننا لو لاحظنا دوران الأرض حول الشمس فقط في مدة سنة. فان مسير الشمس سيشكل خطاً حلزونياً واحداً بين المدارين. ويظهر في المخطط التالي:



ولكننا اذا لاحظنا الأرض حال دورانها حول نفسها وجدنا الشمس ترسم خطوطاً حلزونية كثيرة على عدد أيام السنة او عدد دورانات الأرض حول نفسها. وبتعبير آخر: ان نفس ذلك الخط الحلزوني الواحد ينتشر على وجه الأرض بحساب دقيق لا مجال الآن الى تحديده واستيعابه.

ولعل المخطط التالي يوضح ذلك، على ان نفهم كل خط من خطوط ضوء الشمس قد سقط على الأرض في يوم غير اليوم الذي سقط فيه الآخر. لتتسع الصورة ذهنياً أكثر.



الناحية الرابعة: في الجواب عن السؤال الرابع: هل ان الزوال يحصل في نصف النهار، او بعده بثوان، او انه يختلف عنه. وبتعبير آخر، ان التحديدين: الزماني والمكاني للزوال يختلفان. فبالرغم من ان التحديد المكاني هو في النصف لأن دائرة نصف النهار هي في النصف تماماً من حيث المكان، الا ان الزمان قد يختلف عن ذلك.

وأثر ذلك فقهياً، موجود. وهو اننا اذا أثبتنا ان الزوال يقع في نصف النهار

تقريباً، ما عدا عدة ثواني أمكن ان نحسب وقت الشروق ووقت الغروب بالساعات والدقائق ونقسمها نصفين: فيكون النصف هو وقت الزوال.

وجواب السؤال يقتضي ملاحظة عدة أمور:

الأمر الأول: ملاحظة ما قلناه في جواب السؤال الثاني: من ان الزوال يحصل بزحزحة مركز الشمس عن دائرة نصف النهار، لا بخروج القرص كله.

ومن الواضح ان الوقت يختلف بين هذين الافتراضين، ولكننا عرفنا فيما سبق ان هذه الدقة لا تكاد تكون عملية او ممكنة.

الأمر الثاني: ملاحظة معنى الشروق والغروب.

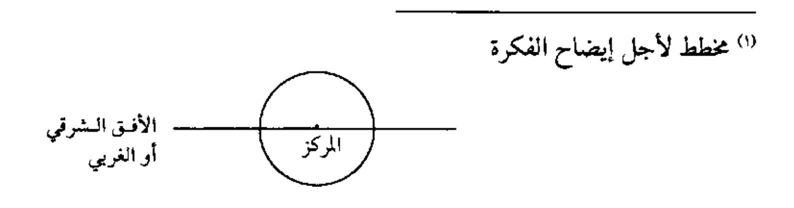
فاننا لو اعتبرنا رياضياً: ان الشروق يكون عند حصول مركز الشمس مع الأفق المستقيم الشرقي...والغروب يكون عند حصول مركزها عند الأفق المستقيم الغربي[١]. اذن فمن المنطقي أن نقول ان الوقت هو النصف تماماً.

ولكننا عرفنا ان الشروق يعني خروج أول جزء من القرص فوق الأفق[٢] والغروب هو نزول آخر جزء منه تحت الأفق[٣] اذن، فالمدة تمتد أكثر بمقدار ما من جانبي الشروق والغروب.

ولكن، بغض النظر عما سوف نسمعه في الأمر الثالث، فانه من المفروض ان زمان ظهور نصف القرص الأعلى على الأفق شرقاً يساويه مقدار اختفاء

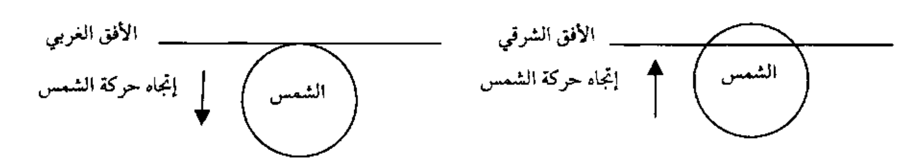
---

(١) مخطط لأجل إيضاح الفكرة



(٢) مخطط لايضاح الشروق:

(٣) مخطط لايضاح الغروب:



نصف القرص الأسفل تحت الأفق غرباً. ومن الملاحظ ان نفس النصف الذي يبدأ بالشروق هو نفسه الذي يبدأ بالغروب.

الأمر الثالث: ان المفروض مؤكداً في العلم الحديث ان سرعة دوران الأرض حول نفسها هي نفسها باستمرار والى الأبد. كما ان سرعة دورانها حول الشمس هي نفسها والى الأبد.

فلو كان الأمر كذلك، لتم المطلوب. فيكون الزمان الأوسط هو زمان الزوال. وهو أمر مظنون الى درجة يمكن الوثوق بها فقهياً، الا ان في النفس منها شيء، مما لا حاجة الى تفصيله. ويكفي الآن ان نسمع قوله تعالى: **﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾**[1].

فلو كانت السرعة مختلفة دائماً او أحياناً باسلوب محدد او باسلوب لا نستطيع تحديده. اذن لا يكون نصف الوقت هو وقت الزوال. غير اننا قلنا انه بالرغم من ذلك، فان الحجة الشرعية بخلافه.

فالمحصل انه يمكن فقهياً القول بأن نصف الوقت هو وقت الزوال.

أساليب تحديد الزوال:

يمكن تحديد حصول الزوال بعدة أساليب، نذكر أهمها:

الاسلوب الأول: تنصيف الوقت بالساعات والدقائق بين وقت الطلوع ووقت الغروب. كما أشرنا اليه قبل قليل وقلنا ان الحجة الشرعية الفقهية قائمة عليه.

لا يفرق في ذلك بين التوقيتات المختلفة للوقت أعني الساعة الزوالية والساعة الغروبية والصيفية وغيرها ان وجدت.

الاسلوب الثاني: جعل الشمس على الحاجب الأيمن.

وطريقته: ان يستقبل الفرد الجنوب، وينتبه الى الشمس التي هي فوق رأسه بالتقريب. فان حصلت في نصف النهار كانت فوق أنفه، وهو الوسط. فان تحركت

---

[1] سورة الحجرات: الآية ٦.

قليلاً الى جانب الغرب، وهو جانب يمينه فقد أصبحت فوق حاجبه الأيمن، فذلك هو الزوال.

ومعه يكون من المفهوم انه لا حاجة الى ان تتوسط حاجبه الأيمن، بل يكفي ان تكون عليه في الجملة فلو دخلت في أول جزء منه الذي يلي الأنف كان ذلك كافياً في تحقق الزوال.

ولا حاجة الى البقاء تحت الشمس وترقب حركتها، بل يكفي التأكد من وجودها فوق الحاجب اجمالاً ولو لأول مرة، كما لو كان هذا الفحص، قد حصل عند الزوال او بعده بقليل.

وقد وردت في ذلك رواية[1] عن رسول الله ﷺ قال: **أتاني جبرئيل فأراني وقت الظهر حين زالت الشمس، فكانت على حاجبه الأيمن.**

وينبغي في هذه العلامة ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: انها ليس دقيقة رياضياً، بل هي عرفية مجعولة لسائر الناس، ولعل الشمس لا تكون على طرف الحاجب الأيمن الا بعد زوالها بخمس دقائق او نحوه.

الأمر الثاني: انها علامة غير عامة للعالم كله. بل خاصة ببعض الأماكن.

وقد قال عدد من الفقهاء[2]: انها علامة مخصوصة بمن كانت قبلته نقطة الجنوب او قريبة منها. وقيده بعضهم بمن يستقبل القبلة وآخر بقبلة العراق. وكله ليس بشيء.

وانما ذلك تبع لمحل وجود الشمس والمنطقة التي يكون الفرد فيها. فمثلاً اذا كانت الشمس في المدار الشمالي، كانت هذه العلامة صادقة لمن كان على هذا المدار وشماله الى القطب الجغرافي. وغير صادقة بالنسبة الى من يكون في جنوبه.

بل أولئك عليهم ان يقلبوا الاتجاه فيتجهون بوجوههم الى الشمال ليواجهوا

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ١١. الحديث ٥.

[2] [انظر جواهر الكلام: ج ٧. ص ١٠٤. رياض المسائل: ج ٣. ص ٦٣. الوسائل: ج ٣. ص ١٢٠. تعليقاً على الحديث السابق].

قرص الشمس فيكون الغرب على يسارهم لا على يمينهم فاذا مالت الشمس الى جهة يسارهم فكانت على حاجبهم الأيسر، كان الزوال قد تحقق.

واما اذا كانت الشمس على المدار الجنوبي، صدقت العلامة، لمن كان في هذا المدار ومن كان في جنوبه الى القطب الجغرافي الجنوبي ولم تصدق في شماله واحتاج من يكون في الشمال الى التوجه الى الجنوب. على عكس ما قلنا في المدار الشمالي.

وهذا ينتج ان من يكون على المدار الشمالي او في شماله تصدق عليه هذه العلامة دائماً. ومن يكون على المدار الجنوبي او جنوبه يحتاج الى عكسها المشار اليه دائماً. ومن يكون بين المدارين يحتاج الى تعيين موقع الشمس منه. هل هي في شمال بلاده او في جنوبها. وعلى أي حال يتم بالاتجاه الى قرص الشمس أينما كان. فان كان الوجه الى الجنوب كانت العلامة صادقة وان كان الوجه الى الشمال كان عكسها صادقاً.

الاسلوب الثالث: لمعرفة الزوال.

زيادة الظل بعد نقصه او ظهوره بعد انعدامه.

وقد وردت في ذلك بعض الأخبار:

منها: ما عن سماعه[1] قال: قلت: **لأبي عبد الله ﷺ جعلت فداك متى وقت الصلاة. الى ان قال: فأخذ العود فنصبه حيال الشمس، ثم قال: ان الشمس اذا طلعت كان الفيء طويلاً، ثم لا يزال ينقص حتى تزول. فاذا زالت زادت، فاذا استبنت فيه الزيادة فصل الظهر،** الحديث.

وما عن علي بن أبي حمزة[2] قال: ذكر عند **أبي عبد الله ﷺ، زوال الشمس. فقال: تأخذون عوداً طوله ثلاثة أشبار وان زاد فهو أبين، فيقام: فما دام ترى الظل ينقص فلم تزل. فاذا زاد الظل بعد النقصان فقد زالت.**

أقول: اذا نصب أي شيء في أرض مسطحة او صحراوية ونحوها، كالعود او

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ١١. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

جسم انسان او ما يشابهه في نسبة العرض الى الارتفاع[١] على ان يكون النصب مستقيماً تماماً.

فاذا بدأ ضوء الشمس بالانتشار عند الشروق أصبح لهذا الجسم ظل، ويسمى فقهياً: الشاخص، مأخوذاً من لفظ شخص الإنسان. كان له ظل طويل الى جهة الغرب[٢]. وقد نعرف نظرياً انه لا متناهي او انه يتجاوز منطقة الأفق الغربي على الأقل.

وكلما تصاعدت الشمس تقلص الظل فاذا حصلت الشمس عند نصف النهار انقطع التقاصر والنقص، فاذا بدأت الشمس بالمسير نحو الغرب، مهما كان قليلاً، الذي هو معنى الزوال... بدأ الظل بالاستطالة الى الجهة المعاكسة أعني الى الشرق ثم لا يزال يطول كلما مشت الشمس نحو الغرب الى ان يحصل له ظل طويل يتجاوز الأفق، ثم يحصل الغروب.

وهذا العلامة بهذا المقدار من الفهم، قابلة للتطبيق، شمال المدار الشمالي وجنوب المدار الجنوبي. بدون فرق فقهي. وان كان من الناحية العملية: ان الظل القصير الذي يحصل عند منتصف النهار يكون في الشمال متجهاً الى الشمال وفي الجنوب متجها الى الجنوب. الا ان هذا لا يضر بالعلامة فقهياً.

واما من يكون بلده على المدارين او بينهما، فتحتاج هذه العلامة الى شيء من التدقيق. لأنه في منطقة المدارين بالذات تكون الشمس مسامتة للرأس تماماً في السنة مرة واحدة. وفي المناطق التي بينهما تكون الشمس مسامتة للرأس مرتين في العام. مرة عند صعودها الى المدار الشمالي وأخرى عند نزولها الى المدار الجنوبي.

فاذا أصبحت الشمس مسامتة للرأس تماماً انعدم الظل وقت نصف النهار. فتكون هذه العلامة هكذا: ان الظل من جهة الغرب يستمر في النقصان حتى ينعدم.

---

[١] انما قيدنا بذلك ليكون مجرى الظل أوضح. والا كل الأجسام في النهار ذات ظل متحرك. الا انها غير واضحة في كثير من الأحيان.

[٢] ليس الى نقطة الغرب تماماً. فان هذا يختلف باختلاف أيام السنة واختلاف موقع البلد. نعم في يوم انعدام الظل في المدارين او ما بينهما يكون هذا الظل متجهاً الى نقطة الغرب تماماً كما انه عند الغروب يكون متجها الى منطقة الشرق تماماً.

ثم حين تتجه الشمس نحو الغرب يوجد ظل قليل متجهاً نحو الشرق. فأول أوقات وجود الظل هو الزوال. ثم يستمر الظل في الاستطالة.

ولكن هذا يكون في تلك البلدان في اليوم او اليومين اللذين ينعدم فيهما الظل. او اذا توسعنا بالتسامح العرفي، استطعنا ان نقول ان الأمر كذلك بيومين قبله ويومين بعده. واما في غير تلك الأيام فالظل لا ينعدم. فنعود الى كون العلامة هي زيادة الظل بعد نقصه. لا انها وجوده بعد انعدامه.

والفكرة على أي حال واحدة، وهي: **أولاً**: وصول الظل الى أقصى قلّته وتقلصه، سواء بقي منه شيء او انعدم، وثانياً: انه يبدأ الاستطالة من جديد.

ولا يخفى انه في الوقت الذي يبقى من الظل شيء، نستطيع به ان نعرف منطقة وجود دائرة نصف النهار[1]، لو صح التعبير، لأنه ان بلغ الظل أقصى تقلصه كان ذلك هو المطلوب، يعني قبل ان يبدأ بالزيادة ولو ثانية واحدة.

وهذا، أعني عدم انعدام الظل يمكن ان يتحقق في كل مناطق العالم. اما خارج المدارين ففي كل أيام السنة، واما في داخلهما ففي الأيام التي لا تتعامد الشمس فيها او تكون مسامتة للرأس. وهي أغلب أيام السنة.

وهذا هو الذي طبقناه في الناحية الأولى من أول هذا الفصل حيث قلنا ان دائرة نصف النهار تقع الى يسار الخط المتجه الى الشمال المغناطيسي، فراجع.

الاسلوب الرابع: لمعرفة الزوال: الدائرة الهندية.

قال في المستمسك[2]: وكيفيتها: ان تساوي موضعاً من الأرض بحيث لا يكون فيه انخفاض وارتفاع وتدير عليه دائرة بأي بُعد وتنصب على مركزها مخروطاً محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً. بحيث يحدث من جوانبه أربع زوايا قوائم متساوية.

وعلامة استقامته ان يقدر ما بين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلاثة مواضع. فان تساوت الأبعاد فهو عمود.

---

[1] فان خط الظل يكون نفسه خط دائرة نصف النهار.

[2] انظر: ج ٢. ص ٦٨.

فاذا طلعت الشمس وحدث لذلك المقياس ظل الى جهة الغرب، تنتظر حتى ينقص الظل ويصل طرفه الى محيط الدائرة، للدخول فيه فتعلَم عليه علامة ثم تنتظر خروجه بعد الزوال، فاذا وصل الى محيط الدائرة من جهة المشرق تعلّم عليه علامة أخرى، ثم تصل ما بين العلامتين بخط مستقيم. ثم تنصف ذلك الخط.

ثم تصل ما بين مركز الدائرة ومنتصف ذلك الخط بخط آخر، فهو خط نصف النهار.

فاذا أردت معرفة الزوال في غير يوم العمل. تنظر الى ظل المقياس فمتى وصل الى هذا الخط كانت الشمس في وسط السماء. فاذا مال رأس الخط الى جهة الشرق. فقد زالت.

وهذا مخطط توضيحي للدائرة الهندية:

١ ـ نقطة انطباق الظل الشرقي على محيط الدائرة.

٢ ـ الظل الشرقي.

٣ ـ مركز الدائرة وهو محل المخروط.

٤ ـ الظل الغربي.

٥ ـ نقطة انطباق الظل الغربي على محيط الدائرة.

٦ ـ نقطة الوسط في الخط.

٧ ـ الخط الوأصل بين النقطتين.

٨ ـ الخط بين منتصف الخط الواصل ومركز الدائرة وهو الذي يعرف به الزوال.

ولنا على هذه الطريقة بعض الملاحظات:

أولاً: لا يجب ان يكون الشاخص مخروطياً، بل يمكن ان يكون عمودياً يعني اسطوانياً رفيعاً، بل هو أفضل من ناحية ضبط ظله على طوله في حين يكون ظل قاعدة المخروط عريضاً.

ثانياً: ان هذه العلامة انما تصدق في أوقات وأماكن عدم انعدام الظل. واما مع انعدامه فلا معنى لاستعمالها. الا ان الذي يهون الخطب ان انعدام الظل لا يكون الا

في أيام يسيرة جداً في العام.

ثالثاً: ان جاعل هذه الدائرة يفترض ان منتصف الخط لا يمر بمركز الدائرة كما لاحظنا في المخطط السابق. وهذا انما يحدث في غير صورة انعدام الظل.

رابعاً: ان الخط المتجه الى الشمال الذي ينبغي رسمه ما بين المركز ومنتصف الخط، ينبغي أيضاً اطالته الى محيط الدائرة ليكون أوضح بالتعيين والتحديد، بشكل أكيد[١].

خامساً: ان جاعل هذه الدائرة يفترض مرور الظل على هذا الخط المتجه الى الشمال. وهذا انما يحصل مع وجوده لا في صورة انعدامه. ولذا قلنا بأنها علامة عاطلة مع انعدام الظل.

سادساً: ان جاعل هذه الدائرة، يفترض جعلها في النصف الشمالي من الكرة الأرضية. غير انها بنفسها يمكن جعلها في النصف الجنوبي. غير ان الخط الذي يُرسم بين نقطتي الشرق والغرب لن يكون ماراً بشمال المركز، بل يكون ماراً بجنوبه وهذا لا يفرق في دلالة هذه العلامة.

سابعاً: بعد رسم الخط ما بين نقطتي الشرق والغرب يمكن استعمال أداة الهندسة البسيطة (المنقلة) لرسم خط متعامد على هذا الخط، يكون هو خط دائرة نصف النهار.

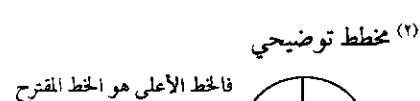
ويستغني به عن الخط الذي اقترحه الجاعل بين نصف هذا الخط ومركز الدائرة[٢]. وفي هذا الذي قلناه عدة نقاط من القوة:

النقطة الأولى: ان هذا الخط المتعامد لا يجب ان يكون في وسط ذلك الخط بل

---

[١] مخطط يوضح إطالة الخط الأوسط من الدائرة قارن بالمخطط السابق

[٢] مخطط توضيحي



يمكن ان يكون في أي أجزائه حتى لو كان في طرفه وانما المهم ان يرسم معه زاوية قائمة، كما لا يجب ان يكون متجهاً من الخط الأول الى الشمال، بل يمكن ان يكون متجهاً منه الى الجنوب.

النقطة الثانية: انه اذا فرض مرور الخط المرسوم بين الشرق والغرب على مركز الدائرة نفسه(1)، كما لو كان عمل هذه الدائرة في يوم انعدام الظل، عندئذ لا مجال للخط الذي اقترحه الجاعل ويتعين العمل بالخط الذي اقترحناه.

النقطة الثالثة: ان الخط الذي اقترحه الجاعل، لا يكون الا قصيراً غالباً، واما الخط الذي اقترحناه، فيمكن ان يكون طويلاً بالمقدار الذي يريده الفرد المستفيد من الدائرة.

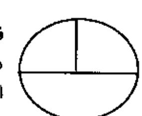
ثامناً: ان المهم في معرفة الزوال هو هذا الخط الأخير الممتد بين الشمال والجنوب. اما بالشكل الذي اقترحه الجاعل او بالشكل الذي اقترحناه. فاذا حصل ان انمحت الدائرة وانمحى الخط المتجه بين الشرق والغرب، كان بقاء الخط المشار اليه كافياً.

تاسعاً: انه من الضروري ان تكون هذه الدائرة، وبالتالي هذا الخط المهم المشار اليه، مرسوماً على مكان ثابت، وليس على مثل الورقة القابلة للنقل. اذ لو تحركت بعد ان تم عملها ولو قليلاً، فشل العمل بالمرة ولا يمكن ارجاعه الا بعمل جديد.

عاشراً: ان هذا العمل انما هو تطبيق الخط المتجه الى الشمال الجغرافي او الى الشمال المغناطيسي. ولكن اذا أردنا ان نعرف الفرق بين أحدهما ودائرة نصف النهار، كان من الضروري رسمهما من مركز واحد. مع رسم خط دائرة نصف النهار، وقياس الفرق بنيهما بالدرجات.

---

(1) مخطط توضيحي



فالخط الأعلى هو المرشد للزوال الذي يمثل دائرة نصف النهار وهذا يكون عند انعدام الظل. ويلاحظ عدم وجود المثلث تحته.

ثم قال في المستمسك بعد البيان الذي سمعناه قبل قليل، مباشرة، قال:

وأسهل من هذا الطريق طريق آخر: وهو ان ينصب مقياساً في الأرض بعد تسويتها. فاذا طلعت الشمس وحدث له الظل، رسم خط على ذلك الظل الى جهة المغرب مبدؤة من قاعدة المقياس. ثم ينتظر الى حين الغروب فيرسم خطاً على ظله الى جهة الشرق مبدؤة من قاعدته أيضاً.

فان كان الخطان خطاً واحداً مستقيماً ـ كما في يومي الاعتدالين ـ نصّف ذلك الخط بخط مستقيم على نحو تحدث من تنصيفه زوايا[1].

وان كان الخطان خطين متقاطعين ـ كما في غير اليومين المذكورين ـ فلابد ان يحدث من تقاطعهما زاوية، فلينصفها بخط آخر نصفين متساويين[2]. وهذا الخط المنتصف في الصورتين هو خط نصف النهار. فاذا مال ظل الشاخص عنه الى المشرق فقد زالت الشمس.

ولا يعتبر في صحته ان يكون رسم الخط المنطبق على الظل عند الطلوع والغروب. بل يكفي ان يكون الرسم في زمانين متساويي النسبة الى الطلوع والغروب في القرب والبعد.

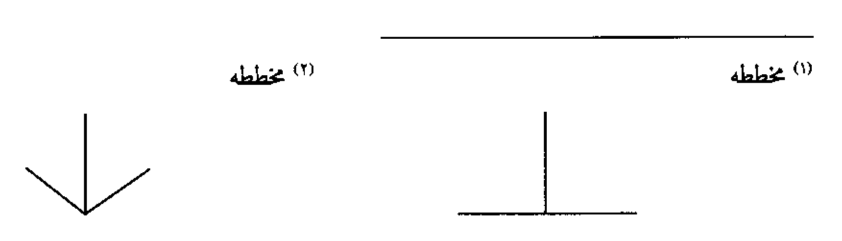
ولنا على هذه الطريقة عدة ملاحظات:

أولاً: ان الشمس عندما تشرق لا ترسم ظلاً للأشياء، الا بعد فترة مهمة من طلوعها. على حين انه من جهة الغرب يبقى الظل الى دخول بعض القرص تحت الأفق. اذن فالزمانان لملاحظة الظلين غير متساويين.

وهذه تعتبر نقطة ضعف رئيسية في هذا العمل، وكذلك تجاه العمل السابق. لوضوح ان الظل لا يصل الى محيط الدائرة هناك في أي الاتجاهين الشرقي او الغربي، الا والظل في أوضح أشكاله.

---

(١) مخططه   (٢) مخططه



نعم، يمكن تلافي ذلك بما قاله أخيراً بقوله: بل يكفي ان يكون الرسم في زمانين متساويي النسبة الى الطلوع والغروب. **أقول**: مثلاً بعد الشروق بساعتين وقبل الغروب بساعتين. مع ملاحظة ما قلناه في الأمر الثاني من الناحية الرابعة التي سبقت في أول هذا الفصل.

ثانياً: يمكن ان نضيف ما يلي: وهو انه بعد ان يرسم الخطين للظلين، ويكونان على غير استقامة واحدة. فيحسب مسافة معينة من المركز على كلا الخطين، كأن يأخذ عشر سنتمترات مثلاً. فيضع نقطتين على الخطين. ثم يخط ما بين النقطتين خطاً يتجه ما بين الشرق والغرب[1]. ثم يرسم خطاً متعامداً على هذا الخط يكون هو خط دائرة نصف النهار[2].

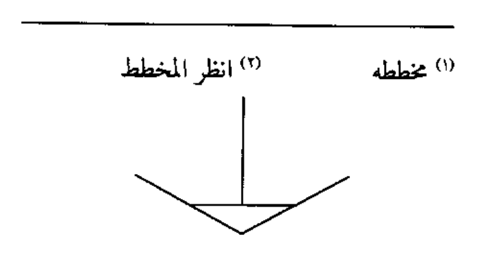
كما يستطيع ان ينصَف هذا الخط المتجه بين الشرق والغرب بنقطة ثم يرسم خطاً بين المركز وبين هذه النقطة. ولو أراد ان يمتد أكثر أمكنه ذلك[3]. فهذا الخط الأخير يتجه ما بين الشمال والجنوب يكون هو خط دائرة نصف النهار.

ثالثاً: ان بعض ما قلناه في التعليق على العمل السابق، ينطبق على هذا العمل أيضاً. كالذي قلناه أولاً وثانياً وتاسعاً وعاشراً. بل ربما كل النقاط فراجع.

الاسلوب الخامس: لمعرفة الزوال: تركيز الضوء المثلث. فان الفرد بعد ان يحدد خط دائرة نصف النهار بأحد الأساليب السابقة، يمكنه ان يستغني عن الشاخص بالضوء المثلث.

---

(1) مخططه (2) انظر المخطط



(3) مخططه

قارن بالمخططات السابقة

وذلك ان العدسة المكبرة اذا وضعت تحت الشمس بميل معين رسمت مثلثاً على الأرض حاد الزاوية، يمكن تركيز حدة زاويته بتحريك الزجاجة، كما يمكن ان تكون الزاوية الحادة الى الشمال تارة والى الجنوب أخرى حسب وضع العدسة والمهم هو تركيز الزاوية، دون اتجاهها.

فاذا وضعنا العدسة فوق خط دائرة نصف النهار بحيث يمر الخط من مركزها، بأدق مقدار ممكن. مع ميلان العدسة بحيث تكون احدى حافتيها أقرب الى الأرض، ويمكنها ان تحدث مثلثاً.

فاذا كان الوقت قبل الزوال بفترة لم يظهر المثلث، حتى تصعد الشمس ويقرب الزوال. وعندئذ يبدأ المثلث بالظهور، الا ان زاويته الحادة ليست على خط نصف النهار، بل الى الغرب منه. ثم يستمر بالاقتراب حتى تصبح الزاوية الحادة فوق الخط تماماً. فذاك هو نصف النهار[1]، فاذا تزحزح قليلاً جداً فذاك هو الزوال.

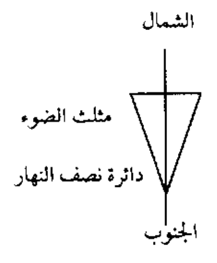
وبحسب فهمي فان هذه العلامة عامة بكل الكرة الأرضية، كما في عدد من العلامات السابقة وغير خاصة بمنطقة معينة.

الاسلوب السادس: لتعيين الزوال: صياح الديكة نثبتها هنا لما ورد فيها من أخبار، والا فمشهور الفقهاء قد أعرض عنها، بعنوان ان الديك حيوان لا يحصل لنا أي احتمال لمطابقة عمله للواقع. والحق معهم بحسب الظاهر، لكننا ينبغي ان نعترف بجهلنا بالقضايا الواقعية التي يعلمها الله وأولياؤه.

ففي موثقة سماعة[2]، قال: **سألته عن الصلاة بالليل والنهار اذا لم نر الشمس**

---

[1] مخططه



[2] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ١٤. الحديث ١.

والقمر. فقال: تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق والتي يقال لها الديكة؟ قال: نعم. قال: اذا ارتفعت أصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس. او قال: فصلّ.

ورواية الحسين بن المختار[١] قال: **قلت للصادق عليه السلام اني مؤذن فاذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت. فقال: اذا صاح الديك ثلاثة أصوات ولاء فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلاة.**

ومثلهما بعض الروايات الأخرى.

ويمكن تبرير هذه الخصيصة للديك بأحد اسلوبين:

الاسلوب الأول: ما ورد في مدحه من الأخبار.

ففي حديث المناهي[٢] قال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سب الديك، وقال: انه يوقظ للصلاة.**

قال الصدوق: **وقال الصادق عليه السلام: تعلموا من الديك خمس خصال: محافظته على أوقات الصلاة، والغيرة والسخاء، والشجاعة، وكثرة الطروقة[٣].**

وبعض الأخبار الأخرى. مما يدل على ان للديك صفات خصه الله تعالى بها، قد لا نعرفها عملياً، ولا يبعد اننا اذا عاشرناه يمكننا الاطلاع على كثير منها.

الاسلوب الثاني: ما ورد في العلم الحديث من ان للديك احساساً مجهولاً لنا بالوقت. فقد حبسوا الديك في غرفة مظلمة دائمة الظلام مع ذلك كان الديك يصيح صيحته المعروفة في الأوقات المعتادة له فكيف كان يتعرف على الوقت؟

---

(١) المصدر: الحديث ٢.

(٢) المصدر: الحديث٣.

(٣) المصدر: الحديث٤. وفي بعض الأخبار تحديد الصفات الخمسة بما يلي: معرفته بأوقات الصلاة. والغيرة والشجاعة وكثرة الطروقة ومعرفة الرب. وورد في تفسير صياحه انه يقول خلاله: سبوح قدوس ربنا ورب الملائكة والروح.

[انظر الخصال: ص ٢٩٩. لكن فيه: بدل (ومعرفة الرب) (السخاء) مع تقديم وتأخير. أما الرواية بهذا النص فلم أقف على مصدرها. وانظر كذلك التوحيد للشيخ الصدوق: الباب ٣٨. الحديث ١٠. تفسير القمي: ج ٢. ص ١٠٦)].

ولا ينبغي ان يفوتنا ان الروايات لو تمت حجيتها، لم تعط لصوت الديك حجية مطلقة في تحديد الوقت، وانما هو خاص بما اذا تعذرت المعرفة من النواحي الأخرى، لبعض الموانع، كالسحاب المتراكم او العجاج الكثيف.

ومن المحتمل ان للديوك عادة الصياح في كل وقت صلاة. وهذا أكيد في الفجر وراجح في غيره. كما انه من المحتمل ان يكون لهم عادة الصياح في خصوص ما اذا كان الزوال مغيماً يعني فيه غيم.

الا ان الذي يهون الخطب: ان هذه الروايات وان كان فيها الموثق، وهو حجة معتبرة، الا ان الأصحاب أعرضوا عنه، الأمر الذي يسقطه عن الحجية. فلا يمكن ان نقول بدلالة صياح الديك على الزوال من الناحية الفقهية الظاهرية.

فهذه ستة أساليب لتعيين الزوال أكثرها أساسي ومهم. وهناك أساليب أخرى لابد من الاعراض عنها كراهة التطويل. يعرفها من يعرفها من الناس مع حسن التوفيق.

أوقات الفضيلة:

بعد الزوال:

بعد أن عرفنا أول وقت صلاة الظهر محدداً بالزوال، علينا ان نعرف نهايته. وهذه النهاية لها معنيان:

المعنى الأول: نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة قضاء، ويخرج وقتها بالمرة. فذلك هو الغروب الذي نتحدث عنه في جهة قادمة.

المعنى الثاني: نهاية الوقت الذي تصبح به الصلاة ضعيفة الثواب يعني نهاية وقت الفضيلة، حيث تكون مجزية ولكنها ليست مقبولة.

فمثلاً: من الزوال الى قدمين من الظل، على ما سوف نفسره هو وقت فضيلة الظهر. ومن القدمين الى أربعة أقدام هو وقت فضيلة العصر. وهذا التحديد له عدة آثار فقهية:

الأثر الأول: انتهاء وقت الفضيلة للفريضة.

الأثر الثاني: انتهاء وقت النافلة بالمرة، بحيث لو صليت بعد ذلك، لكان اللازم فيها نية القضاء وان قرنت بالفريضة على الطريقة المشروعة.

الأثر الثالث: ابتداء وقت الفريضة على ما هو ظاهر بعض الأخبار، وسوف نناقشه بعون الله سبحانه.

الأثر الرابع: انتهاء وقت الفريضة، بحيث تصبح بعدها قضاء، كما بنى عليه كل العامة، واعتبرها بعض علمائنا ولو من باب الاحتياط فلو صلى الفريضة عندئذ متأخرة، كان اللازم عليه في رأيهم ان ينويها رجاء مرددة بين الاداء والقضاء احتياطاً[1].

وعلى أي حال، فالصحيح هو وجود الأثرين الأولين دون الأخيرين، على ما سوف نقول.

ونحن فيما يلي لا يمكننا ان نسرد الأخبار الواردة بهذا الصدد وهي كثيرة، وانما نعطي من كل مجموعة نموذجاً كافياً، والمجموعة تسمى باصطلاحهم (طائفة) فنحن نسير على ذلك، ونقول: انه يمكن تقسيم الروايات الواردة في المقام الى عدة طوائف:

الطائفة الأولى: روايات القدمين والأربعة أقدام.

منها: صحيحة عن أربعة من أصحاب الامام الباقر عليه السلام[2] زرارة بن أعين وبكير بن أعين ومحمد بن مسلم ويزيد بن معاوية العجلي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام انهما قالا: **وقت الظهر بعد الزوال قدمان. ووقت العصر بعد ذلك قدمان.**

ورواية محمد بن فرج[3] قال: **كتبت أسأله عن أوقات الصلاة، فأجاب: اذا زالت الشمس فصل سبحتك وأحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على**

---

(١) [انظر الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١. ص ٢٥٨ وما بعدها. المبسوط للشيخ الطوسي: ج ١. ص ٧٢].

(٢) الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ٨. الحديث ١.

(٣) المصدر: الحديث ٣١.

قدمين، ثم صل سبحتك وأحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام، الحديث.

ولابد قبل الوصول الى الطائفة الثانية من الاشارة الى أمرين:

الأمر الأول: في معنى القدم: قالوا: ان الشاخص المتيَسر الذي يقاس به الزوال. هو شخص الإنسان او جسمه. وحيث ان طول الجسم عادة سبعة أقدام. فيكون سبع هذا المقدار (قدم) لا محالة. فاذا كان الظل قصيراً بمقدار سبع القامة، كان قدماً واذا كان ضعف ذلك كان قدمين، واذا كان أربعة أضعافه كان أربعة أقدام وهكذا.

ثم قيست عليها كل الشواخص التي تستخدم في معرفة الزوال، مهما قصرت او طالت. فيكون سبعها قدم وضعف ذلك قدمان وهكذا.

وبهذا الاصطلاح قد يكون القدم سنتيمتراً واحداً او أكثر او أقل.

ومن المطمأن به ان هذا الاصطلاح كان موجوداً في عصر الأئمة عليهم السلام، وهو فعلاً مستفاد من بعض الروايات، الأمر الذي يمكننا معه ان نحمل القدم على هذا المعنى في الروايات.

الأمر الثاني: ان ظاهر صحيحة الفضلاء الأربعة (الرواية الأولى مما سبق) ان وقت الظهر يبدأ بالقدمين. ووقت العصر يبدأ بالأربعة. ومعه لا يجوز ان يقدمهما الفرد على ذلك الوقت.

ويؤيده ما عن اسماعيل الجعفي[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قال: قلت: لم؟ قال: لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه ويدخل في وقت هذه.**

مما يدل على ان لكل من الفريضتين وقتها المستقل. بعد ان نعرف ان مقدار معنى الذراع: قدمين على ما سيأتي.

وجواب ذلك من عدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: انه من المعروف ضرورة في الاسلام ان وقت فريضة الظهر يبدأ

[1] المصدر: الحديث ٢١.

بالزوال. اذن فصحيحة الفضلاء مبتنية على ذلك أساساً. وعليه فالامام عليه السلام حين يحدد القدمين والأربعة أقدام لا يمكن ان يحدد أول الوقت ملغياً بذلك وقت الزوال. وانما يحدد بذلك نهاية الوقت على أقصى تقدير.

الوجه الثاني: ان المشهور جداً من فقهائنا فهموا هذه التحديدات انما هو للاستحباب والفضيلة، لا للوجوب.

الوجه الثالث: ما دل من الروايات على كونه للاستحباب يكون قرينة على حمل صحيحة الفضلاء عليه. كالرواية التي رويناها بعدها. **فأنه عليه السلام يقول فيها: وأحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين.** وهذه المحبة انما هي ترجيح استحبابي بوضوح.

الوجه الرابع: ما دل على ان هذا التحديد انما هو وقت للنوافل. منها: ما عن زرارة[1] عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **أتدري لم جعل الذراع والذراعان؟ قلت: لم؟ قال: لمكان الفريضة. لك ان تتقل من زوال الشمس الى ان تبلغ ذراعاً، فاذا بلغت ذراعاً بدأت الفريضة وتركت النافلة.**

وهي نص، في ان هذا الوقت للنافلة، وانها تصبح بعده قضاء. وهي نص، بجواز الاتيان بالفريضة بعده لأنه قال: (بدأت بالفريضة). بعد ان نتذكر ما قلناه من ان معنى الذراع قدمين.

الطائفة الثانية: روايات الذراع والذراعين.

وقد سمعنا بعضها ونروي بعضاً آخر منها:

منها: صحيحة زرارة[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **سألته عن وقت الظهر. فقال: ذراع من زوال الشمس، ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر. فذلك أربعة أقدام من زوال الشمس... الحديث.**

وعن اسماعيل الجعفي[3] **عن أبي جعفر عليه السلام: قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا**

---

[1] المصدر: الحديث ٢٠.

[2] المصدر: الحديث ٣ و ٤.

[3] المصدر: الحديث ١٠.

كان فيئ الجدار ذراعاً صلى الظهر، وان كان ذراعين صلى العصر. قال: قلت: ان الجدار يختلف. بعضها قصير وبعضها طويل: فقال: كان جدار مسجد رسول الله ﷺ يومئذ قامة.

وهنا ينبغي ان نلتفت الى أمرين:

الأمر الأول: في معنى الذراع.

ومهما يكن المعنى اللغوي للذراع، فان الأخبار الصحيحة الصريحة هنا، تدل على ان المراد به قدمان. ولا يهمنا المعنى اللغوي لأننا عرفنا قبل قليل ان القدم معنى اصطلاحي بمعنى سبع ظل الشاخص مهما كان طوله. فيكون الذراع بمعنى السبعين من هذا الظل.

ومن تلك الروايات صحيحة زرارة وهي الأولى من الطائفة الثانية. وقوله فيها: ووقت العصر ذراعان من وقت الظهر، يعني: أربعة أقدام محسوبة من أول الظهر وهو الزوال. وليس المراد بالظهر صلاة الظهر، كما هو واضح.

الأمر الثاني: في مبدأ الحساب.

نبدأ بالحساب، كما فهمنا في صحيحة زرارة السابقة من الظهر او الزوال. الا ان هذا فيه معنيان:

المعنى الأول: ان نبدأ بالحساب من حين بدأ الظل بالارتفاع والاستطالة الى جهة الشرق بعد ان مشت الشمس الى جهة الغرب، فكأننا نعتبر بقية الظل التي كانت حين الزوال غير موجودة ونحسب بعدها مقدار سبع الشاخص او أكثر.

المعنى الثاني: ان نبدأ بالحساب من مركز الشاخص او اسفله تماماً. بما فيه الظل الباقي عند الزوال.

وهذا هو الأظهر، لأن الروايات تنص على القدم والقدمين والذراع والذراعين ونحوها، يعني طول الظل بالنسبة الى طول الشاخص. وهذا واضح اننا نحسب طول الظل كله. ولا يكون ذلك الا من الحساب من المركز.

واما قوله في صحيحة زرارة: ذراع من زوال الشمس فوقت الزوال مبدأ للحساب بحسب الزمان لا بحسب المكان أعني طول الشاخص، بل ظاهر الذراع

والذراعين حسابهما من المركز فهذه الصحيحة لا تنافي الروايات الأخرى.

الطائفة الثالثة: روايات القامة والقامتين.

منها: رواية محمد بن حكيم[1]، **قال سمعت العبد الصالح عليه السلام وهو يقول: ان أول وقت صلاة الظهر زوال الشمس، وآخر وقتها قامة من الزوال، وأول وقت العصر قامة، وآخر وقتها قامتان. قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال: نعم.**

وعن أحمد بن عمر[2] عن أبي الحسن عليه السلام: قال: **سألته عن وقت الظهر والعصر. فقال: وقت الظهر اذا زاغت الشمس الى ان يذهب الظل قامة. ووقت العصر: قامة ونصف الى قامتين.** وهنا ينبغي ان نلتفت الى أمرين:

الأمر الأول: في معنى القامة.

وقد أكدت الروايات، على ان معنى القامة ذراع واحد وليس معناه قامة كاملة، يعني سبعة أقدام التي تساوي ثلاثة أذرع ونصف بالاصطلاح السابق. والذي يساوي طول الشاخص كاملاً.

ففي رواية عن أبي حنظلة[3]، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: **القامة والقامتان الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام.**

ولئن كانت هذه الروايات المفسرة غير معتبرة، فان الرواية التي نصت على القامة بهذا المعنى، غير معتبرة أيضاً.

الأمر الثاني: في عدم الاختلاف في الشتاء والصيف.

فان مبدأ الحساب وان كان هو مركز الشاخص، الا ان الظل يطول في الشتاء أسرع منه في الصيف لأن الشمس تكون منحرفة نحو الجنوب كثيراً في نصف الكرة الشمالي او نحو الشمال في نصفها الجنوبي.

وقد نصت الروايات على عدم الفرق بين الفصلين، يعني ان هذا الحساب ينبغي السير عليه طيلة السنة... وان اختلف في حساب الساعات.

---

[1] المصدر: الحديث ۲۹.

[2] المصدر: الحديث ۹.

[3] المصدر: الحديث ١٤ وانظر الأخبار رقم ١٥ و ١٦ و ٢٦.

كما دلت على ذلك رواية محمد بن حكيم السابقة. ومنها رواية لعبيد بن زرارة[1] قال: **سألت: أبا عبد الله عليه السلام، عن أفضل وقت الظهر، قال: ذارع بعد الزوال، قال: قلت في الشتاء والصيف سواء، قال: نعم.**

فان قيل ان هذه الروايات قد لا تكون معتبرة، قلنا: يكفي ظهور، القدم والذراع في حسابها من مركز الشاخص واطلاقه لكل أيام السنة، في جميع الروايات الدالة على ذلك.

الطائفة الرابعة: في روايات السبحة.

فان هنا ايراداً عملياً عاماً بين الناس، وهو ان تكليف الناس، ولو استحباباً، بأن ينظروا الى الشواخص ويحسبوا أطوالها وأقدامها أمر غير عملي، وقد تحول دونه الحوائل. كالسحاب والضباب اللذان يمنعان الشمس، فيتسببان الى منع وجود الظل. وكالبرد المانع من الخروج تحت السماء مضافاً الى اشتغال الناس بمهامهم أحياناً. وان كانت فترة الظهر وما بعده أقل أوقات النهار انشغالاً عادة.

ومن هنا وردت الأخبار تعطي معنى (السبحة):

منها: ما عن عبد الله بن محمد[2] قال: **كتبت اليه: جعلت فداك روى أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: انهما قالا: اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان بين يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وروي بعض مواليك عنهما. ان وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر على أربعة أقدام من الزوال. فان صليت قبل ذلك لم يجزك. وبعضهم يقول: يجزي (يجوز) ولكن الفضل في انتظار القدمين والأربعة أقدام. وقد أحببت جعلت فداك أن أعرف موضع الفضل في الوقت. فكتب: القدمان والأربعة أقدام صواب جميعاً.**

ورواية محمد بن الفرج[3] قال:كتبت **أسأله عن أوقات الصلاة، فأجاب: اذا زالت الشمس فصل سبحتك، وأحب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على**

---

[1] المصدر: الحديث ٢٥.

[2] المصدر: الحديث ٣٠.

[3] المصدر: الحديث ٣١.

قدمين. ثم صل سبحتك وأحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام. الحديث.

وصحيحة محمد بن أحمد بن يحيى[1] قال: **كتب بعض أصحابنا الى أبي الحسن** عليه السلام: **روى عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذارعين فكتب: لا القدم ولا القدمين، اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين وبين يديها سبحة وهي ثماني ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر. فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثماني ركعات ان شئت طولت وان شئت قصرت، ثم صل العصر.**

وعن الحارث بن مغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعاً[2] قالوا: **كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع. فقال أبو عبد الله** عليه السلام: **الا انبؤكم بأبين من هذا. اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر. ألا ان بين يديها سبحة وذلك اليك ان شئت طولت وان شئت قصرت.**

وهي روايات عديدة بمضمون متقارب، رواها في الوسائل في الباب الخامس من أبواب المواقيت.

فقوله عليه السلام: **ألا انبؤكم بأبين من هذا.** وقوله عليه السلام: **لا القدم ولا القدمين:** يعتبر الغاء عملياً لتلك المقادير والتحويل على اسلوب آخر جديد. وهذا الالغاء العملي لا يعني الالغاء النظري يعني سقوط تلك التقديرات عن الحجية، بل هي خطوة نحو اسلوب أوضح و(أبين).

ولكن يمكن للفرد على أي حال ان يعرض عن ذلك الاسلوب المطول الى هذا الاسلوب الجديد. اما لتعذر او لصعوبة ملاحظته، او لأن ملاحظته يوجب اللهو بهذه الأمور عن ذكر الله والصلاة أحياناً. على حين ان هذا الاسلوب لا يعدو أكثر من انجاز النوافل نفسها، كما سنوضح.

وليس معنى ذلك ان تلك الروايات تأمر بالبعد عن ذكر الله سبحانه، بل هي

---

[1] المصدر: الباب ٥. الحديث ١٣.

[2] المصدر: الحديث ١.

منهج لمن يستطيع ذلك بسهولة، او من يعتبر العمل على ذلك قربة زائدة، أكثر من أعماله الدنيوية الاعتيادية او يكون مستوى الفرد بحيث لا يعيقه شيء عن ذكر الله وطاعته.

وهنا لابد من أن نعرف معنى السبحة لنعرف الاسلوب الجديد.

وهي مأخوذة من السباحة او من التسبيح. والسباحة على معنى السباحة في الزمان. فالسبحة تعني برهة من الزمن قد تعني نصف ساعة الى ساعة، بشكل غير محدد حسب ما يشاء الفرد او حسب توفر وقته او حسب اطالته في نوافله.

واما اذا أخذناها من التسبيح فتكون بمعنى ذكر الله عز وجل والروايات على أي حال تنص على ان المراد منها النافلة كقوله عليه السلام: فصل سبحتك وقوله عليه السلام: وبين يديها سبحة وهي ثمان ركعات.

ومعه يتلخص الاسلوب الجديد. بعد الاعراض عن ملاحظة الأقدام والقامات، انه اذا زالت الشمس فان المتشرع يشتغل بالنافلة التي هي قبل فريضة الظهر. (ان شئت طولت وان شئت قصرت) ثم يصلي الظهر. وفي مثل ذلك يكون (القدمان) تقريباً قد حصلا بعد الأدعية التي قد يقرؤها الفرد بعد الفريضة. فيشتغل بنافلة العصر ثمان ركعات أيضاً ثم يصلي فريضة العصر. وبعد الأدعية والأذكار، تكون الأربعة أقدام قد حصلت تقريباً. من دون ان تكون العناية بها قد ألهت المكلف عن ذكر الله سبحانه او أتعبته على الاطلاق.

هذا ولا ينبغي ان نطيل في هذه الجهة أكثر، سوى الاشارة لأمر واحد، وهو ان عامة الفقهاء قد فهموا نوعاً من التعارض بين هذه الروايات. الا اننا قد عرفنا تنسيقها تماماً. بعد ان كانت تفسر بعضها بعضاً.

فالأصل هو القدم الذي هو سبع الشاخص، والذراع قدمان. والقامة ذراع أي قدمان. فيرجع مدلول الروايات كلها الى ان وقت الظهر قدمان ووقت العصر بعده بقدمين، والتفصيل أكثر من هذا المقدار موكول الى الفقه.

الجهة الثالثة: في وقت صلاة المغرب او: معنى الغروب والمغرب.

يتضاءل في الأفق الغربي ضوء قرص الشمس وتعلوه حمرة، وهو على شفير

الأفق. ثم يبدأ بالدخول تحت الأفق حتى يختفي تماماً. وعندئذ يكون الغروب قد حصل، وهو دخول آخر جزء من قرص الشمس تحت أول جزء من الأفق او قل: تحت الأفق.

وخلال نزول القرص في الأفق يبدأ من جهة الأفق الشرقي حدوث حمرة خفيفة تشتد بالتدريج كلما تزايدت زرقة السماء نتيجة الظلام. وبعد ان يتم الغروب تكون (الحمرة المشرقية) قد اكتملت.

ثم تبدأ هذه الحمرة بالتصاعد الى وسط السماء، حتى تسامت الرؤوس، وبحسب فهمي: انه كلما نزل قرص الشمس تحت الأفق تصاعدت الحمرة من هذه الجهة، فكأنه يجرها ورائه مع انحفاظ مسافة معينة بينهما.

وبعد فترة تمشي الحمرة من فوق الرؤوس الى جانب الغرب، ويسود وسط السماء زرقة المغرب. وتتركز الحمرة الى جانب الغرب تماماً. وتكون حمرة قاتمة نسبياً لمدى الظلام النسبي الذي يكون عندئذ، وكلما اشتد الظلام تزايد قتامها حتى تزول بحوالي ساعة بعد الغروب وتصبح ظلاماً كاملاً.

ووقت المغرب هو أول وقت وجوب فريضة المغرب. فمتى يتحقق هذا الوقت؟ هنا، من الناحية النظرية عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: ان الغروب او ما يسمى (سقوط القرص) يعني دخوله تحت الأفق... كاف في وجوب الصلاة.

وهذا الاحتمال عليه العامة كلهم، وقليل من فقهائنا[1].

الاحتمال الثاني: ان الصلاة تجب لذهاب الحمرة المشرقية من جهة المشرق، ويكتفي الفقيه عندئذ بصعودها فوق الرأس، لأنها تكون قد ذهبت من جهة المشرق.

وكذلك من يعبر من الفقهاء بزوال الحمرة المشرقية، ويعني به زوالها أي انعدامها من جهة المشرق.

---

[1] [انظر مدارك الأحكام السيد محمد العاملي: ج ٣. ص ٤٩ وما بعدها وقد فصل القول في هذه المسألة ونسب الأقوال الى أصحابها. ومن القائلين بهذ القول المحقق الحلي انظر الشرائع: ج ١. ص ٤٧. انظر أيضا المختلف للعلامة الحلي: ج ٢. ص ١٩].

الاحتمال الثالث: زوال الحمرة المشرقية، بتفسير آخر.

وهو أن نحسب حساب دائرة نصف النهار. ونعتبر لها وجوداً دائمياً في الليل والنهار. فاذا عبرتها الشمس كان الزوال. واذا عبرتها الحمرة المشرقية كان المغرب واذا عبرتها النجوم التي توجد في الأفق الشرقي عند الغروب، كان نصف الليل وهكذا.

فالمهم هنا ان تعبر الحمرة المشرقية التي أصبحت في وسط السماء. ان تعبر وسط السماء او دائرة نصف النهار، الى جهة الغرب، ليصبح وقت الصلاة ناجزاً. وهو وقت (المغرب).

ولكن هنا فرق بين قرص الشمس الذي يعبر دائرة نصف النهار، وهذه الحمرة. فان قرص الشمس محدد ونراه صغيراً نسبياً. على حين تكون هذه الحمرة منتشرة في منطقة كبيرة من السماء. الا ان الذي يهون الخطب انها سريعة الانتقال الى جهة الغرب. فبينما تحتاج الشمس الى عدة ساعات لتصل الى الأفق الغربي بعد الزوال لا تحتاج هذه الحمرة الى أكثر من عدة دقائق لتنحسر كلها الى جهة الغرب.

هذا ما يحدث في السماء. ولكن ما خبر الساعة خلال ذلك او قل: في كم دقيقة يتم كل ذلك ابتداء من سقوط القرص الى انحسار الحمرة الى جهة الغرب، او قل: ما هو الزمن بين الغروب والمغرب؟

المشهور على الألسن ان الفرق عشر دقائق تماماً. الى حد كانوا يوقتون الساعة الغروبية على ان تكون في الثانية عشر تماماً من سقوط القرص. ويقولون انه: في الثانية عشر وعشر دقائق تجب الصلاة.

غير ان وجوبها مبني على الاحتمالات السابقة. فمن قال بوجوبها عند سقوط القرص، فمعناه وجوبها عند تمام الساعة الثانية عشر، ومعناه ان وقت الغروب والمغرب واحد لأن معنى المغرب عندهم هو وقت وجوب الصلاة.

ومن قال بوجوب الصلاة عند ذهاب الحمرة من جانب الشرق فقط. فانه يكفيه سبع او ثمان دقائق على أقصى تقدير بعد الغروب.

ومن قال بتأخر المغرب الى زوال الحمرة عن دائرة نصف النهار وهو أقصى

الاحتمالات وأحوطها، لم يكفه عشر دقائق بطبيعة الحال بل احتاج الى اثنتى عشر الى ثلاثة عشر دقيقة والأمر (مطاط) نسبياً ويحتاج الى التأكد من زوال الحمرة من فوق الرؤوس، ولكني اعتقد انها على أي حال لا تبلغ الى الثانية عشرة والربع غروبية.

اما بزوغ (نجم المغرب) فيتم قبل ذلك، ولعله لا يتأخر عن سقوط القرص الا دقيقتين او ثلاث.

والروايات عن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم دالة على الاحتمالات الثلاثة كلها، فلابد من الناحية الفقهية من معالجة التعارض الظاهري بينها:

أولاً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة هو الغروب او سقوط القرص.

وهي روايات عديدة:

منها رواية داود بن فرقد[1] قال: **سمعت أبي يسأل أبا عبد الله عليه السلام: متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: اذا غاب كرسيها قلت: وما كرسيها. قال: قرصها. فقلت: متى يغيب قرصها. قال: اذا نظرت اليه فلم تره.**

وفي معتبرة عبيد بن زرارة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: **اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه واذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان هذه قبل هذه .**

ثانياً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة ذهاب الحمرة من طرف المشرق:

منها: رواية محمد بن علي[3] قال: **صحبت الرضا عليه السلام في السفر فرأيته يصلي المغرب اذا أقبلت الفحمة من المشرق يعني السواد. أقول**: يكون ذلك بذهاب الحمرة من هناك.

ورواية محمد بن شريح[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: **قال سألته عن وقت المغرب**

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ١٦.الحديث ٢٥.

[2] المصدر: الحديث ٢٤.

[3] المصدر: الحديث ٨.

[4] المصدر: الحديث ١٢.

فقال: اذا تغيرت الحمرة في الأفق وذهبت الصفرة، وقبل أن تشتبك النجوم.

على ان نفهم من الأفق، الأفق الشرقي. اذ لا يحتمل أرادة الأفق الغربي لأن ذهاب الحمرة منه متأخر جداً.

ثالثاً: ما يدل على ان وقت وجوب الصلاة زوال الحمرة من فوق الرأس:

منها: صحيحة ابن أبي عمير عمن ذكره[1] عن أبي عبد الله ﷺ، قال: **وقت سقوط القرص ووجوب الافطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة، وتتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق فاذا جازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص.**

أقول: يعني نتأكد من سقوط القرص اذا كنا شاكين به الى ذلك الحين.

ومعتبرة عبد الله بن وضاح[2] قال: **كتبت الى العبد الصالح ﷺ: يتوارى القرص ويقبل الليل، ثم يزداد ارتفاعاً وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون أفأصلي حينئذ وأفطر ان كنت صائماً. او أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب الي: أرى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ الحائطة لدينك.**

وفي بعض الروايات (**مسّوا بالمغرب قليلاً**)[3] يعني أجلوها قليلاً الى جهة المساء.

فهذه هي طوائف الروايات الثلاث. ونحن لا نريد ان ندخل ببحث استدلالي متكامل. فان ذلك موكول الى محله في الفقه. وانما نذكر للجمع بين هذه الروايات بعض الوجوه مختصراً:

الوجه الأول: الأخذ بالمطلق وحمل المقيد على استحباب[4].

والمطلق هو ما أمر بالصلاة عند الغروب. والمقيد هو الطوائف التي تأمر

---

[1] المصدر: الحديث ٤.

[2] المصدر: الحديث ١٤.

[3] [المصدر: الحديث ١٣، ١٥].

[4] [لعل الأرجح هنا: الاستحباب].

بالتأجيل. فنحمل الأمر بالتأجيل على الاستحباب وكلما كانت الصلاة مؤجلة أكثر، يعني عن زوال الحمرة عن المشرق او زوالها عن وسط السماء (فوق الرؤوس) كان ذلك أفضل وأحوط.

الوجه الثاني: الأخذ بظاهر القرآن الكريم، وترجيح الروايات التي تساوي مدلوله.

قال الله سبحانه: **﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾**[1] وهو وقت صلاة المغرب ومن الواضح ان غسق الليل لا يمكن ان يتم بمجرد سقوط القرص لأنه يحتوي على ظلام أكثر من ذلك بكثير. فلابد من تأخير الصلاة عن السقوط او الغروب.

وقد يقال: انه على ذلك لابد من تأخيرها عن زوال الحمرة عن الرأس. لأن غسق الليل أكثر من ذلك.

قلنا: ان هذا غير محتمل. فان جميع الروايات واضحة ومجمعة على حصول وقت وجوب الصلاة عندئذ، اما في وقته او قبل ذلك فتكون حجة في نفي التأخير أكثر من ذلك.

فالمهم ان القرآن الكريم يدعم الاحتمال الثالث، وهو زوال الحمرة عن فوق الرأس.

الوجه الثالث: ان ظاهر عدد من الروايات الآمرة بالتأخير، أعني الاحتمال الثالث، هو ان التأكد من سقوط القرص لا يتم الا عندئذ. فالوقت الحقيقي وان كان هو سقوط القرص، الا اننا يجب ان نتأكد من سقوطه، وهذا لا يكون الا عند زوال الحمرة عن جانب المشرق.

منها: صحيحة يزيد بن معاوية[2] عن أبي جعفرعليه السلام قال: **اذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعني من المشرق. فقد غابت الشمس من شرق الأرض وغربها.**

وحيث نعرف ان هذا بنصه غير محتمل، فيمكن ان نحمله على أقرب احتمال، وهو التأكد من سقوط القرص.

---

[1] [سورة الاسراء: الآية٧٨].

[2] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت: الباب ١٦. الحديث ١.

ومنها: رواية أحمد بن أشيم[1] عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: **سمعته يقول: وقت المغرب اذا ذهبت الحمرة من المشرق. وتدري كيف ذلك، قلت: لا. قال: لأن المشرق مطل على المغرب هكذا. ورفع يمينه فوق يساره، فاذا غابت ههنا ذهبت الحمرة من ههنا.**

الا ان هذا الشكل من البيان غير تام، لأن الصحيحة مجملة المضمون، وكذلك ما شاكلها من الروايات. ورواية ابن أشيم مرسلة. وهما على أي حال تأمران بذهاب الحمرة من المشرق، وهو الاحتمال الثاني، ولا يبقى للاحتمال الثالث الا الاحتياط.

فالمهم في تعين الاحتمال الثالث هو دعم القرآن الكريم له وكونه أوفق بالاحتياط، من عدة زوايا منها: التجنب عن مخالفة من أفتى بذلك من العلماء[2]. وبقية الاستدلالات موكولة الى محلها.

واما التأخير أكثر من ذلك فهو من وساوس الشيطان. فانه مما يتسبب الى زوال وقت الفضيلة للفريضة، وزوال وقت النافلة. بعنوان الزيادة في الاحتياط، فانا لله وانا اليه راجعون.

يبقى هنا أمران:

الأمر الأول: ان وقت وجوب صلاة المغرب، هو وقت وجوب الافطار، فلا يجوز قبله. فان أخرناها احتياطاً أخرنا الافطار احتياطاً أيضاً. ولا يحتمل تقدم موعد الافطار عن موعد الصلاة، باجماع علماء الاسلام، كل ما في الأمر: ان كل من اتخذ أحد الاحتمالات الثلاثة السابقة قال: بوجوب الصلاة والافطار فيها.

الأمر الثاني: هل ان وقت وجوب صلاة المغرب هو نهاية وقت وجوب صلاة الظهر. او ان هناك وقتاً لا تجب فيها أي صلاة.

الصحيح، هو الثاني ولو احتياطاً. لأنه بالتأكيد ينتهي وقت الظهرين عند سقوط القرص. وقد أخذنا بالاحتمال الثالث لوجوب المغرب.

---

[1] المصدر: الحديث ٣.

[2] ومنها: حصول الاجماع على دخول الوقت به ومنها: موافقة معتبرة عبد الله بن وضاح السابقة.

اذن، فهذه الاثنتى عشر دقيقة او نحوها الفاصلة بين الغروب والمغرب لا تجوز فيها صلاة الظهرين ولا صلاة العشائين.

نعم، لو أخذنا بالاحتمال الأول، كان سقوط القرص نفسه نهاية وقت الظهرين وبدء وقت العشائين.

وقت فضيلة صلاة المغرب ونافلتها:

قال الفقهاء[١]: ان الوقت من المغرب الى نصف الليل وقت مشترك بين صلاتي المغرب والعشاء. غير انه تختص المغرب من أولها بمقدار أدائها: ثلاث ركعات، وتختص العشاء من آخره بمقدار أدائها: أربع ركعات.

ووقت فضيلة المغرب، وكذلك وقت نافلة المغرب التي تصبح بعده قضاء، هو ذهاب (الحمرة المغربية). وهو ان يسود الظلام جانب الأفق الغربي بعد ان كانت تسوده الحمرة.

يدل على وقت فضيلة المغرب صحيحة زرارة وفضيل[٢] قالا: قال ابو جعفر عليه السلام: **ان لكل صلاة وقتين غير المغرب، فان وقتها واحد، ووقتها وجوبها، ووقت فوتها سقوط الشفق.**

على ان نفهم من (وقت فوتها) فوت الفضيلة، كما هو المشهور جداً بين فقهائنا الا النادر من القدماء. ونفهم من سقوط الشفق: ذهاب الحمرة المغربية. فان الشفق بمعنى الحمرة وسقوطه ذهابه، الا انه لا يعين الأفق الشرقي من الغربي، غير ان تعيينه في الغربي واضح لأن ذهاب الحمرة من الأفق الشرقي هو أول وقت صلاة المغرب لا آخره.

ومنها: معتبرة اسماعيل بن مهران[٣] قال: **كتبت الى الرضا عليه السلام (الى ان قال)**

---

[١] [مدارك الأحكام: ج ٣. ص ٥٣ وما بعدها. وكذلك ص ٧٣ وما بعدها].

[٢] المصدر: الباب ١٨ الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ٤.

فكتب: كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيق. وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها الى البياض في أفق المغرب.

وهي واضحة في ذهاب الحمرة المغربية. غير انها تصرح، كعدد من الروايات الأخرى: انه عندما تزول هذه الحمرة يبقى في الأفق الغربي (بياض) أي ضوء خفيف يبقى فترة من الزمن[1]، وفي بعض الروايات: الى ثلث الليل. **أقول:** هذا الشيء لم أتبيّنه. ولعل السنين تختلف في ذلك.

اما وقت النافلة، فالحجة فيه ولو احتياطاً، هي الشهرة بين الفقهاء. غير ان نية القضاء اذا أداها الفرد بعد زوال الحمرة المغربية يحتاج الى دليل.

ويمكن ان يستشعر من الأدلة: ان وقت فضيلة كل فريضة هي وقت أداء نافلتها. وقد دلت الروايات على وقت فضيلة صلاة المغرب، فتكون دليلاً على وقت نافلتها. غير ان الشأن في صحة الكبرى. فانها وان صحت في الظهرين مثلاً الا ان صحتها مطلقاً مما لا دليل عليه.

وقت صلاة العشاء ونافلتها:

لابد ان نعني من ذلك، نهاية الوقت، بعد ان عرفنا ان أول وقتها يكون بعد مقدار أداء ثلاث ركعات من المغرب، يبقى ان نمر على عدة أمور:

الأمر الأول: في وقت فضيلة العشاء.

وفيه عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: ان وقت الفضيلة يبدأ من حيث ينتهي وقت فضيلة فريضة المغرب. وهو ذهاب الحمرة المغربية.

والحجة في ذلك، ولو احتياطاً، هو الشهرة. نعم قد يستدل له بما دل من الروايات على جواز الاتيان بفريضة العشاء قبل زوال الحمرة. مما يدل ان وقتها الأصلي الأفضل بعدها، الا ان للفرد ان يأتي بها قبله من باب العفو.

---

[1] انظر الباب ٢٣ من أبواب المواقيت من الوسائل.

منها: صحيحة عبيد الله الحلبي[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لا بأس ان تؤخر المغرب حتى يغيب الشفق، ولا بأس بان تعجل العتمة في السفر قبل ان يغيب الشفق.**

وكلا الأمرين في هذه الرواية من باب العفو والرحمة الالهية على خلاف وقت الفضيلة. والعتمة يعني صلاة العتمة وهي صلاة العشاء.

كما يمكن ان يستدل عليه بما دل ـ كما يأتي ـ على ثلث الليل، بعد وضوح ان ذهاب الحمرة لا يكون قبل ذلك. الا ان هذا الوضوح غير واضح. الا ان يراد التقريب في ثلث الليل لا الدقة.

الاحتمال الثاني: ان وقت الفضيلة يبدأ بثلث الليل.

دلت على ذلك صحيحة أبي بصير[٢] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا ان أشق على أمتي لأخرت العشاء الى ثلث الليل.** ومثلها عدة روايات أخرى.

الا ان هذه الرواية وأمثالها على خلاف المطلوب أدل، لقوله صلى الله عليه وآله لولا ان أشق على أمتي لأخرت العشاء. الدال على ان الأمر الفعلي بالتأخير لم يصدر لوجود المشقة على الأمة.

الاحتمال الثالث: ان وقت فضيلتها نصف الليل.

روي عن أبي بصير[٣] عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لولا ان أشق على أمتي لأخرت العشاء الى نصف الليل.**

وهو مضافاً الى الايراد على الاحتمال الثاني نفسه، فانها غير تامة سنداً، فلا تكون حجة. فالصحيح، ولو احتياطاً هو الاحتمال الأول.

واما نافلة صلاة العشاء، فهي ركعتان من جلوس بعدها. وليس لوقتها تحديد. بل يبقى وقتها ما دام وقت الفريضة.

---

[١] المصدر: الباب ٢٢. الحديث ١.

[٢] المصدر: الباب ١٧. الحديث ١٢.

[٣] المصدر: الباب ٢١. الحديث ٥.

ونهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل على المشهور فيحسن ان نعقد له عنواناً مستقلاً.

نصف الليل:

ما هو نصف الليل وما هي آثاره الشرعية وأحكامه.

لنصف الليل معنيان محتملان:

أحدهما: نصف الليل ما بين الغروب والطلوع.

ثانيهما: نصفه ما بين الغروب وطلوع الفجر الصادق [١].

وقد استدل للأول بعدة أدلة، أهمها ما أشرنا اليه قبل فترة، من ان دائرة نصف النهار كما هي مستعملة نهاراً فهي مستعملة ليلاً أيضاً. فاذا وصلت اليها النجوم الطالعة مع الغروب فقد انتصف الليل.

ويدل عليه ما رواه عمر بن حنظلة[٢] **انه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: زوال الشمس نعرفه في النهار فكيف لنا بالليل؟ فقال عليه السلام: لليل زوال كزوال الشمس. قال: فبأي شيء نعرفه، قال: بالنجوم اذا انحدرت.**

وخبر أبي بصير[٣] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **دلوك الشمس زوالها وغسق الليل بمنزلة الزوال من النهار.**

وقد يجاب بناء على القول الآخر، بما في المستمسك[٤]: من ان الدائرة الموهومة لابد ان تكون مفروضة بنحو يتحقق منتصف الليل ما بين الغروب والفجر.

الا ان هذا من الغرائب، لأن الدائرة وان كانت موهومة الا ان وضعها الجغرافي ثابت، ولا يمكن ان نقول: ان دائرة نصف الليل غير دائرة نصف النهار. وقد سمعنا من هذه الروايات ما يدل على ذلك.

---

[١] واما احتمال أخذ الفجر الكاذب حداً لذلك فهو غير وارد مطلقاً، عندنا.

[٢] المصدر السابق: الباب ٥٥. الحديث ١.

[٣] المصدر السابق: الحديث ٢.

[٤] انظر: ج ٥. ص ٨٥.

وعليه، ولبعض الأدلة الأخرى، ينبغي التسليم، بأن نصف الليل هو نصفه ما بين الغروب والطلوع.

الا ان هذا المعنى ألغاه الشارع المقدس بعد ان اعتبر ما بين الطلوعين نهاراً في عدد من أحكامه أوضحها بدء الصوم من الفجر، بنص القرآن الكريم وضرورة الدين، فقد اعتبر الليل منتهياً ببزوغ الفجر الصادق.

والليل بهذا المقدار، هو ليل (شرعي) وليس ليلاً (رسمياً) او لغوياً. الا انه لا يبعد وجود أحد أمرين:

الأمر الأول: ان الشارع المقدس بالغائه ما بين الطلوعين من الليل، اعتبر الباقي هو الليل، واصطلح عليه اصطلاحاً بحيث لابد من حمل كلامه عليه في السنة الشريفة.

الأمر الثاني: ان المتشرعة في الصدر الأول أصبحوا يفهمون من الليل هذا المعنى ـ أعني ما بين الغروب وطلوع الفجر ـ بحيث أصبح هذا المعنى حقيقة عندهم، ولابد ان يحمل عليه كلامهم وكلام الأئمة عليهم السلام معهم.

وما دام الليل بهذا المقدار، فنصفه نصف هذا المقدار وان لم يحصل فيه ما يشبه الزوال. والأمر الأول وان كان قابلاً للمناقشة الا ان الأمر الثاني موثوق بحصوله.

وقد يخطر في الذهن: انه اذا استعمل الليل في لسان الشارع المقدس لزم ان نحمله على هذا المعنى اما اذا استعمل لفظ نصف الليل، فلابد ان نحمله على المعنى اللغوي.

الا ان هذا غريب، لوضوح ان لفظ نصف الليل يتضمن لفظ الليل الذي قبل السائل حمله على المعنى المتشرعي.

واما الروايتان المشار اليهما، اللتان تعينان نصف الليل بدائرة نصف النهار فجوابهما:

أولاً: ضعف السند.

ثانياً: انهما أخبار عن واقع الليل بالمعنى اللغوي او الجغرافي، بغض النظر عن

المعنى المتشرعي، ولا أقل من احتمال ذلك لانها تتضمن حكماً شرعياً بهذا الخصوص.

ثالثاً: ان المعنى المتشرعي مؤكد ومركز الى حد لا يفيد في الردع عنه هذا المقدار من الروايات القليلة. فان السيرة القوية المشهورة تحتاج الى أدلة قوية ومشهورة أيضاً. وهي غير متحققة فعلاً.

فالصحيح: ان نصف الليل المتشرعي هو النصف ما بين الغروب والفجر الصادق وعليه يحمل ما ورد في السنة الشريفة.

وقد يخطر في الذهن: اننا كما حذفنا من آخر الليل ما بين الطلوعين ينبغي ان نحذف من أول الليل الوقت ما بين الغروب والمغرب، فلا نحسب أول الليل من سقوط القرص بل من ذهاب الحمرة المشرقية.

الا ان هذا غير تام. لأن الدليل الشرعي قائم على اعتبار ما بين الطلوعين نهاراً. وغير قائم على ان الفترة المشار اليها نهاراً. كل ما في الأمر اننا أمرنا ان نصلي فريضة المغرب بعد ذهاب الحمرة، وهذا لا يدل على ان وقتها في أول الليل بالضبط.

فمادام أول الليل عرفاً هو سقوط القرص ولا دليل في الشرع على خلافه فلابد من البناء عليه. فيكون الليل من سقوط القرص الى بزوغ الفجر الصادق. واما الفجر الكاذب فلم يعتبره الشارع المقدس نهاراً، بل صرح بالغائه، فلا يمكننا اعتباره نهاية الليل او الحساب على أساسه.

وبعد ان عرفنا نصف الليل، يبقى عندنا النظر الى أحكامه الشرعية. وهي على ما في كلمات بعض الفقهاء كما يلي[1]:

أولاً: نهاية وقت صلاة العشاء.

ثانياً: نهاية وقت نافلة العشاء.

ثالثاً: أول وقت صلاة الليل.

فهل هذه الأحكام ثابتة؟

---

[1] [انظر مدارك الأحكام: ج ٣. ص ٥٩ وما بعدها ، ص ٧٦].

اما **الحكم الأول**: فقد دل عليه مرسل داود بن فرقد[1] عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلاث ركعات، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي أربع ركعات، فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الى انتصاف الليل.**

وهذه الرواية:

أولاً: غير معتبرة لارسالها.

ثانياً: في مضمونها ما أعرض عنه المشهور، وهو انهم بنوا على ان ما بين المغرب ونصف الليل وقت الصلاتين. لا ان كل صلاة لا تشارك الأخرى بالوقت المختص بها، كما تنص عليه هذه الرواية. ومن آثار ذلك ما لو صلى شريكتها نسياناً فانها تصح.

فالدليل من الروايات المعتبرة على ان نهاية وقت صلاة العشاء هو نصف الليل مفقودة. ولكن بنى عليه المشهور الأمر الذي ينبغي الالتزام به ولو احتياطاً.

ولكن يبقى: ان الفرد لو صلاها بعد نصف الليل فيجب ان ينوي فيها القضاء... هذا يحتاج الى دليل أيضاً، ومعه تكون نية الرجاء او نية (الواقع) هي المتعينة.

واما صلاة المغرب، فقد يقال انها كذلك، لوضوح: اشتراك الصلاة في جميع الوقت بغض النظر عن الاختصاص. فاذا احتملنا استمرار وقت صلاة العشاء الى الفجر احتملنا استمرار وقت صلاة المغرب الى الفجر أيضاً، ما لم يبق منه مقدار أربع ركعات.

الا ان هذا الكلام مرجوح جداً من الناحية الفقهية. وانتهاء وقت صلاة المغرب بنصف الليل كالأكيد. ونية القضاء عنده كذلك الى حد قد يستدل على وقت العشاء بوقت المغرب من باب انهما متلازمان شرعاً. وهذا غير بعيد، ولكن يبقى الاحتياط بنية العشاء مجال، ولو لاحتمال عدم التلازم.

---

[1] الوسائل: ج ٣. أبواب المواقيت. الباب ١٧. الحديث ٤.

واذا كان الأمر غير واضح في الجملة في صلاة العشاء فهو مثله في نافلتها. ولا دليل هنا، الا تصريح المشهور بامتداد وقت النافلة بمقدار وقت الفريضة. فيكون احتمال امتداد الوقت الى الفجر شاملة لهما معاً. ونية الرجاء والاحتياط بعد نصف الليل الشرعي شاملة لهما معاً حتى لو صلى العشاء أول وقتها وأجل النافلة الى ذلك الحين.

واما **الحكم الثالث**: وهو ان نصف الليل هو أول وقت استحباب صلاة الليل.

فهذا ما قال به قسم من الفقهاء ووردت به بعض الروايات غير المعتبرة، الا ان الظاهر انه من باب العفو او العذر، وهذا لا ينافي ان وقتها الرسمي المحدد هو السحر. كما سوف نقول.

وقت صلاة الليل

فيه عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: انه هو ثلث الليل الأخير.

روى اسماعيل بن سعد الأشعري[1] قال: **سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر قال: أحبها الىّ الفجر الأول. وسألته عن أفضل ساعات الليل. قال: الثلث الباقي.**

الا انه واضح المناقشة دلالة. لأن أفضل ساعات الليل لا يعني انها وقت لصلاته. وكونه يسأل عن الوتر في سؤاله الأول لا يعني انه مربوط بالسؤال الثاني.

الاحتمال الثاني: ان وقتها آخر الليل.

كما عن مرازم[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟ قال: صلها آخر الليل.**

الاحتمال الثالث: ان وقتها السحر.

---

[1] [المصدر: الباب ٥٤. الحديث ٤].

[2] المصدر: الباب ٥٤. الحديث٣.

كرواية الأعمش[1] عن جعفر بن محمد عليهما السلام (في حديث شرائع الدين) يقول فيه: **وثمان ركعات من السحر وهي صلاة الليل.**

ونحوها غيرها. والسحر معنى عرفي معين من وقت ما قبل الفجر يجعله الصائمون وقتاً لطعامهم المسمى بالسحور. والأرجح انه أصغر من ثلث الليل.

والمهم فقهياً، ان أكثر الروايات الواردة في توقيت صلاة الليل اما غير تامة سنداً او غير تامة دلالة. ومنها احتمالات أخرى ككون وقتها من أول الليل او من انتصافه او في سدس الليل الأخير[2] او بعد الفجر.

وعلى أي حال، فالأحوط والأفضل تضييق الوقت صوب الفجر وان كان هناك عفو أكيد في الاتيان بها قبل ذلك. وخاصة مع الأعذار. وتمام الكلام في ذلك موكول الى الفقه.

كما ان الأخبار ناطقة بجواز تقديم نافلة الفجر قبل الفجر اختياراً، وجواز ادخالها مع صلاة الليل، حتى قيل فيها ان صلاة الليل ثلاثة عشر ركعة، يعني مع نافلة الفجر. الا انه يستحب اعادتها بعد الفجر. والموضوع الآن لا يستدعي أكثر من التفاصيل.

---

[1] المصدر: أبواب أعداد الفرائض والنوافل. الباب ١٣. الحديث ٢٥.

[2] وبه قال سيدنا الأستاذ وبعض أساتذتنا الا انه غريب. لأن الرواية عن محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول ركعتي الفجر. فقال: سدس الليل الباقي (المصدر: الباب ٥٠ الحديث ٥). خاصة بركعتي الفجر الا ان نضم اليها ما دل على ان ركعتي الفجر من صلاة الليل. وهو كما ترى.

[انظر منهاج الصالحين: ج ١. ص ١٣٣. المسألة ٥٠٥.

ملاحظة: التعبير ببعض أساتذتنا غالباً ما يستعمله السيد المؤلف - أعلى الله مقامه - ويقصد به أستاذه السيد الشهيد محمد باقر الصدر - رضوان الله تعالى عليه - وفي أحيان قليلة يقصد به أستاذه السيد الخميني - رضوان الله تعالى عليه - وكلاهما يذهب الى ان وقت صلاة الليل ليس السدس الأخير من الليل (بل الأفضل عندهما جميعاً هو الثلث الأخير). انظر الفتاوى الواضحة بتعليق السيد الحائري: ج ١. ص ٤١٦. صلاة الليل. تحرير الوسيلة للسيد الخميني: ج ١. ص ١٣٦. اللهم الا أن يقال ان ما نقله عن أحدهما من مصدر آخر أو من السماع منه شفاهاً].

فصل
في القبلة

يعتبر وجوب التوجه الى القبلة في الصلاة مع الامكان، من ضروريات الدين، حتى سمي المسلمون: أهل القبلة. وكانت القبلة احدى الأمور الرئيسية التي تجمع بين المسلمين. وهي الايمان بالله ورسوله وبالقرآن والصلاة والزكاة والحج والصوم والقبلة ونحوها.

فما معنى القبلة:

ليست القبلة هي الكعبة المشرفة تماماً، بل هي: جهة الكعبة مأخوذاً من الاستقبال، يقال: وقف قبالته وقبلته يعني أمامه وباتجاهه. فالقبلة: هي الكعبة الشريفة من هذه الزاوية فقط، وهو الاتجاه اليها في الصلاة وبعض الأمور الأخرى.

على انهم توسعوا في معنى القبلة، فقالوا: انها الكعبة لمن كان داخل المسجد الحرام، والمسجد الحرام لمن كان داخل مكة او داخل الحرم المكي، والحرم المكي لمن كان خارجه، وهو كل الأرض.

وقالوا: ان القبلة هي جهة الكعبة وان لم يستقبلها المصلي تماماً. وهذا صحيح كما سيأتي.

ومع هذه التوسعات، يبتعد معنى القبلة عن الكعبة أكثر، وان كانت هي أخص مصاديقه.

وعلى أي حال فالاحتمالات في القبلة كما يلي:

الاحتمال الأول: ان القبلة هي الكعبة الشريفة وهذا ضروري في الدين، لا يحتاج الى استدلال، وان كانت السنة الشريفة ناطقة به. واما الكتاب الكريم فهو غير واضح به. ولكن يمكن ان يستشعر من بعض آياته. كقوله تعالى[١]: ﴿جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾. على ان نفهم من القيام: القيام للصلاة او ما يعمه، ونفهم من البيت الحرام الكعبة كما هو الصحيح. وكقوله تعالى[٢]: ﴿وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ على ان نفهم ان هؤلاء المنافقين المشار اليهم في الآية انما يتبعون السيرة الاسلامية المعتادة بالتوجه الى البيت وهو الكعبة، في الصلاة.

الاحتمال الثاني: القبلة هي المسجد الحرام.

وبه نطق الكتاب الكريم. قال تعالى[٣]: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ وقال سبحانه[٤]: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾

وبه نطقت بعض السنة كرواية بشر بن جعفر الجعفي[٥] عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: **سمعته يقول: البيت قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة للناس جميعاً.**

ومثلها بعض الأخبار الأخرى، وكلها غير نقيه سنداً، على اننا يمكن ان نفهم من المسجد الحرام في الآية الشريفة: الكعبة. ولكنه لا يخلو من بُعد.

فقد يقال: ان الكعبة قبلة بالضرورة والمسجد الحرام قبلة بنص القرآن الكريم. واما الحرم فالدليل على كونه قبلة ضعيف. وسيأتي معنى الحرم في كتاب الحج ان شاء الله تعالى.

الاحتمال الثالث: ان القبلة هي الجهة التي تكون بها الكعبة.

---

[١] سورة المائدة: الآية ٩٧.

[٢] سورة الأنفال: الآية ٣٥.

[٣] سورة البقرة: الآية ١٤٤.

[٤] سورة البقرة: الآية ١٤٩ و ١٥٠.

[٥] الوسائل: ج٣. أبواب القبلة. الباب ٣. الحديث ٢.

روى محمد بن الحسين بسنده عن زرارة[١] عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: **لا صلاة الا الى القبلة. قال: قلت: وأين حد القبلة؟ قال: ما بين المشرق والمغرب قبلة كله.**

وحسنة أبي هاشم الجعفري[٢]، قال: **سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب (الى ان قال): وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الأيسر. فان بين المشرق والمغرب قبلة. وان كان منكبه الأيمن الى القبلة فقم على منكبه الأيمن.**

الا ان في هذه الأخيرة بعض النقاش، لأنه يقول: (وان كان قفاه الى القبلة) (وان كان منكبه الأيمن الى القبلة). اذن فهو يسلّم بالقبلة التي يراها المتشرعة، فيبقى قوله (فان بين المشرق والمغرب قبلة) محمولاً على حال الضرورة.

واما الرواية الأولى، فلا يبعد ان تكون تامة سنداً ودلالة. ولكن يبقى النظر في نسبتها الى الأدلة الأخرى.

الاحتمال الرابع: ان كل الجهات قبلة. أخذاً بقوله تعالى[٣]: **﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**، وهذا صحيح.

الا انه من المؤكد فقهياً، انه ليس مع العلم والاختيار. وانما هي قبلة المتحير الذي لا سبيل له الى معرفة القبلة. ودلت عليه بعض الأخبار الصحيحة.

منها صحيحة زرارة[٤] ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: **يجزي المتحير أبداً أينما توجه. اذا لم يعلم أين وجه القبلة.**

وقوله (أينما) بمنزلة الفاعل ليجزي، وكل الجملة جواب الشرط متقدم لقوله اذا لم يعلم.

وصحيحة زرارة[٥] قال: **سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحير، قال: يصلي**

---

[١] المصدر: الباب ٢. الحديث ٩. وانظر: الباب ٩. الحديث ٢.

[٢] المصدر: أبواب صلاة الجنازة .الباب ٣٥. الحديث ١٠.

[٣] [سورة البقرة: الآية ١١٥].

[٤] المصدر: أبواب القبلة. الباب ٨. الحديث ٢.

[٥] المصدر: الحديث ٣.

حيث يشاء.

وتمحيص المهم من هذه الاحتمالات يتم خلال العناوين الآتية.

القبلة هي الحيّز:

فالقبلة هي حيز الكعبة، وليس بناؤها القائم. فلو انهدم البناء لا سمح الله تعالى، لم تنعدم القبلة. وهذا واضح بضرورة الفقه.

ارتفاع القبلة:

للكعبة المشرفة طول وعرض وعمق. اما طولها وعرضها الموازيين للأرض، فلا يجوز الزيادة عليهما من كل جهة مع الصلاة قريباً من الكعبة نسبياً.

واما عمقها او ارتفاعها، فلا حد له. ومن هنا نقلوا الاجماع[1] والتسالم على ان الكعبة قبلة من تخوم الأرض الى عنان السماء وان ناقش به السيد الأستاذ.

ولابد أن يقصد من تخوم الأرض: الطبقة الأرضية القابلة للسكنى من وجه الأرض......الى نهاية هذه الطبقة. اما الطبقة: الحارة الداخلية، فلا معنى لسكناها، ومن ثم لا معنى لجعل القبلة فيها. ولكن لا يبعد صحة الصلاة هناك مع امكان النزول اليها بجهاز مثلاً. وعندئذ تكون الكعبة قد وصلت الى هناك.

ولابد ان يقصد من عنان السماء مقدار الجو الطبيعي حول الأرض بمقدار ما يمكن ان تصعد اليه البيوت والطائرات أيضاً، وكذلك الصلاة فوق الجبال العالية او في المناطيد او غيرها.

واما اذا خرجنا من الجو، كالصلاة في القمر الصناعي الدائر حول الأرض،

---

[1] [انظر مدارك الأحكام: ج ٣. ص ١٢١. الحدائق الناضرة: ج ٦. ص ٢٧٧. التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريرات أبحاث الخوئي للغروي: كتاب الطهارة. ج ٩. ص ١٨١].

فمن الصعب ان نقول بارتفاع الكعبة الى ذلك الحد لأن العرف لا يهضمه ولا يفهمه. بل لابد له من التوجه الى بناء الكعبة مع الامكان. وسنفصل الحديث عنه وعن الصلاة في القمر وغيره فيما بعد.

والدليل على هذا الذي قلناه، هو الاجماع والتسالم بين الفقهاء والمتشرعة أيضاً وعليه السيرة القطعية من زمان الأئمة بدون نكير.

واما اذا تجاوزنا ذلك، لم نجد في السنة ما يسعفنا. فقد وردت روايتان عيفتان خاصتان بجانب الارتفاع دون الاشارة الى جانب الانخفاض (أعني تخوم الأرض)... الأمر الذي يجعل كلا الجانبين بلا دليل.

احداهما ما عن عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سأله رجل قال: صليت فوق أبي قبيس العصر فهل يجزي ذلك والكعبة تحتي. قال: نعم انها قبلة من موضعها الى السماء.**

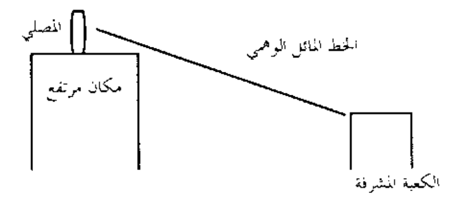
نعم، يمكن التمسك بالأدلة الدالة على اعتبار الجهة دون شخص الكعبة، وسنذكر مختصراً لها فيما بعد... على اعتبار انه كما يمكن التوسع في الجهة عرضاً كذلك يمكن التوسع في الجهة طولاً. الا ان هذا لا يخلو من نقاش.

واما سيدنا الأستاذ فهو يرى ان الاستقبال يتم بخط مائل[2]. وأوضح ما يرد عليه من الاشكالات بعد كونه خلاف الاجماع والسيرة، ان الخط المائل قد لا يسعف في صدق الاستقبال، كما لو كان المكان قريباً من الكعبة نسبياً وعالياً جداً، بحيث يكون الخط المائل الوهمي شديد الانحدار. فعندئذ لا تكون المقابلة العرفية صادقة قطعاً. حتى لو قلنا بصدق التوسع في الجهة من جانب الارتفاع مع العلم بصحة الصلاة قطعاً.

---

[1] الوسائل: ج٣. أبواب القبلة. الباب ١٨. الحديث ١.

[2] مخططه التوضيحي



واما لو اعتبرنا ارتفاع الكعبة نفسها، كانت المقابلة متحققة، يعني للجزء المعنوي المرتفع من الكعبة[1].

القبلة هي الجهة:

وهذا الحكم في الجهة، أعني عدم وجوب مقابلة شخص القبلة، بل مقابلة الجهة التي تكون فيها...هذا الحكم يكاد ان يكون من القطعيات فقهياً ومتشرعياً، وان خالف فيه بعض الفقهاء ولو من باب الاحتياط ويمكن الاستدلال على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: السيرة القطعية الخالية من النكير، بل ما يسندها موجود، كما يأتي في الوجوه الآتية.

وخاصة الوجه الأخير منها.

وتتلخص السيرة بعدم التدقيق بالتوجه الى القبلة في البلدان المختلفة التي كانت تحت حكم الاسلام في عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ولم نجد منهم عليهم السلام أمراً بالتدقيق، كما لم نجد أمراً بالنهي عن التسامح، ولا في دليل ضعيف واحد. بل وجدنا أدلة تدعم التسامح كما سوف يأتي في الوجه الخامس من جعل الشمس على الحاجب الأيمن والجدي بين المنكبين وغيرها.

وقد كان الأئمة عليهم السلام يناقشون أصحابهم في شكل صلاتهم من حيث السرعة وقلة الخشوع ونحوها. ويوجهونهم نحو صلاة متكاملة ولكنهم لم يناقشوا ولا مرة

---

[1] مخططه التوضيحي

مصلي
مكان
فوق الأرض
مصلي
مستوى الأرض
مكان
تحت الأرض
مصلي
الجزء المعنوي
للكعبة
الجزء المعنوي
للكعبة
الكعبة

واحدة عن شكل التوجه الى القبلة. اذ لو كانوا قد ناقشوا لوردنا من ذلك، ولو خبر ضعيف ولكنه لم يرد.

الوجه الثاني: الفهم العرفي الواضح في صدق التوجه الى الشيء من بعد، وان لم يحصل التوجه الحقيقي نحوه، فلو أخرجنا خطاً مستقيماً من الفرد الى الشيء الآخر لم يلتصق به، ولكنه يصدق عرفاً التوجه اليه.

والتوجه الى القطب الشمالي عرفاً ليس الا التوجه الى جهة الشمال، والتوجه الى قبرص من العراق ليس الا التوجه الى الغرب وهكذا.

وهذا يعني، ان التوجه صادق حتى لو كان الخط الموهوم المشار اليه بعيداً عن الشيء الآخر.

نعم، للعرف ان يدقق أكثر من ذلك، فيختار من جهة الشمال وسطها التقريبي، فيعتقد انه متوجه الى القطب بدقة. فهذه الدقة هي أقصى ما يستطيعه العرف وهو أمر صحيح في أي توجه بعيد.

وكلما قلّت المسافة قل التسامح العرفي، او قل: اقتضى التسامح العرفي انحرافاً أقل، وهكذا .

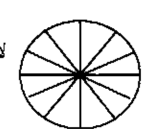
الوجه الثالث: ان اتساع الدائرة الهندسية تقتضي ذلك.

فلو جعلنا الشيء ـ كالكعبة ـ في مركز دائرة كبيرة، تشمل الأرض كلها، كان الوجه الى مركزها أوسع كلما ابتعدنا، يكفي ان نفهم هندسياً بوضوح ان الدرجة الهندسية تتسع بسعة محيط الدائرة، او بطول قطرها. وهما تعبيران عن شيء متشابه بهذا الصدد.

فلو كان قطر دائرة متراً، كانت الدرجة سنتيمتراً مثلاً، واما لو كان قطرها كيلومتراً لكانت الدرجة متراً كاملاً. فكيف لو كانت الدائرة أوسع من ذلك بكثير[1].

---

[1] مخططه التوضيحي



لاحظ اتساع الدرجة بالبعد عن المركز

فلو كان مصليان متباعدين مئة كيلومتر مثلاً، لشكل توجههما نحو الكعبة مثلثاً حاد الزاوية، لو كان توجههما دقيقاً نسبياً.

وقد يستشكل: ان هذا الاستدلال ينتج ضد المطلوب، لأنه ينتج وجوب الدقة في الاستقبال الى مركز الدائرة، وليس التسامح. وجواب ذلك: ان هذا الاشكال بالدقة وان كان صحيحاً الا اننا يمكن ان نفهم من الأدلة الشرعية ان المركز واسع الى حد الكفاية[1]. وليس المركز كنقطة هندسية صغيرة. ومع اتساع المركز يتسع التوجه بطبيعة الحال.

على انه يمكن ان يقال أيضاً: ان اتساع الدرجة بالبعد يعطي فكرة عن اتساع جهة التوجه بالفهم العرفي.

غير ان هذا الجواب يرجع بنا الى الحاجة الى ضم الوجه الثاني، كما ان الفكرة الأسبق منه، ترجع بنا الى الحاجة الى الوجه الخامس الآتي. فلا يكون وجهاً مستقلاً.

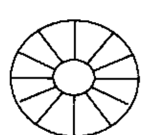
الوجه الرابع: الروايات الدالة على ما بين المشرق والمغرب كله قبلة، وقد سمعنا نموذجاً منه. الا انه يتوقف على تماميتها سنداً ودلالة. وهو غير بعيد.

وهي تعين القبلة في وجه واسع جداً، قلما يفتي به الفقهاء، فتكون المقادير الكبيرة من الانحراف عن القبلة، مما يكون محلاً لاعراض الفقهاء عن هذا الدليل، فلا يكون حجة بهذا المقدار.

ولو تمت أمكن الفهم الموسع منها. فمن كانت قبلته الى الجنوب التقريبي كفى توجهه الى ما بين المشرق والمغرب. ومن كانت قبلته الى الشرق كفى توجهه الى ما بين الشمال والجنوب وهكذا.

---

[1] مخططه التوضيحي



الوجه الخامس: التمسك بالأدلة الآتية المروية عن المعصومين سلام الله عليهم، في تعيين سمت القبلة للجاهل بها كالاعتماد على الجدي او على الشمس او نحو ذلك. مما يعطي دلالة واضحة على التسامح بالمقدار العرفي في التوجه الى القبلة غير ان بعض أسانيد تلك الأدلة قابلة للمناقشة كما سيأتي.

وبعد أن عرفنا الاكتفاء من القبلة بالتوجه الى الجهة لا الى شخص الكعبة. كما عرفنا انه لا يمكن ان يكون ما بين المشرق والمغرب كله قبلة، فماذا يبقى في اليد من ذلك او قل ما تكون نتيجة هذه الأدلة الخمسة.

وينبغي الالتفات أولاً اننا ينبغي ان نحسب حساب الاتجاه الدقيق نسبياً للكعبة، ثم ننظر ان الوجوه السابقة كم تقتضي من التسامح فيها.

والوجوه التي قيلت في ذلك متعددة:

الوجه الأول: هو المشهور على ألسنة الفقهاء وخاصة المتأخرين منهم. ان الفرد يستطيع ان يتيامن او يتياسر بمقدار شبر عن القبلة الدقيقة في محل سجوده.

وهذا لا شك داخل تحت الأدلة السابقة ومشمول لحجية استقبال القبلة، وانما يبقى السؤال عما هو الأكثر منه.

الوجه الثاني: انه لا يضر الانحراف بمقدار ثلاثين درجة.

قال عنه في المستمسك[1]: وقد ذكر بعض مشايخنا ان قوس الاستقبال من دائرة الأفق نسبته اليها بنسبة قوس الجبهة الى مجموع دائرة الرأس. ولما كان الغالب ان قوس الجبهة خمس من دائرة الرأس تقريباً، فقوس الاستقبال من دائرة الأفق خمس تقريباً الذي يبلغ اثنين وسبعين درجة. وعليه فلا يضر الانحراف ثلاثين درجة تقريباً.

وعلق عليه في المستمسك: ما ذكره مما لا يشهد به عرف ولا لغة، ولا تساعده كلماتهم، فاستظهاره من الأدلة غير ظاهر الوجه.

أقول: وهذه مناقشة للأصل الموضوعي، وهو ان نسبة دائرة الأفق كنسبة دائرة الرأس. وهناك أمور أخرى قابلة للمناقشة. فلو حصلنا على خمس دائرة الأفق (٧٢) درجة، فكيف حصلنا على الثلاثين درجة، وهي ليست خمس ذلك الرقم ولا

---

[1] ج ٥. ص ١٨١.

نصفه، وليس له اليه نسبة ذات نتيجة محددة فقهياً.

على انه لو أراد امكان الانحراف عن القبلة من كلا الجهتين ثلاثين درجة، فيكون مجموع القبلة ستين درجة، فهذا كثير جداً ومخالف للاحتياط جداً. نعم لو كان مراده هو ان مجموع التسامح من كلا الجهتين ثلاثين لكان قريباً من الفهم العرفي، ومن الممكن الموافقة عليه، الا ان ظاهر كلامه هو الأول.

الوجه الثالث: ما نقل عن المقداد السيوري (ﬣ)[1] انه قال عن القبلة: انها خط مستقيم يخرج من المشرق والمغرب الاعتداليين ويمر بسطح الكعبة. فالمصلي يفرض من نظره خطاً يخرج الى ذلك الخط. فان وقع على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال. وان كان على زاوية حادة او منفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب.

وهذا الكلام قائم على افتراض ان نقطة المشرق والمغرب الاعتداليين محددة في الواقع تماماً ودقيقة. وهذا قد يكون له نوع من الصحة لأنه هو الوسط ما بين المدارين. الا انه عندئذ يمر الخط المنفرج بخط الاستواء لا بسطح الكعبة المشرفة، لأن وسط المدارين هو خط الاستواء نفسه.

وعلى أي حال، فالافتراض الآخر، وهو تعامد خط القبلة على الخط الأول بزاوية قائمة، انما يصح فيمن كانت قبلته الى الشمال او الجنوب تماماً ولا يصح في غير بلاد الله على الاطلاق، كما هو واضح.

الوجه الرابع: ان نفترض ان المصلي في مركز دائرة، وهو متجه الى الكعبة تماماً. وكلما اتسعت الدرجة في البعد كان ذلك استقبالاً معتبراً مشروعاً.

قال في المستمسك[2] في شرحه، والظاهر انه مختاره: ومعيار الاستقبال على النحو المذكور ان ينظر المصلي الى قوس من دائرة الأفق يكون بحسب نظره ــ بعد التأمل والتدقيق ــ مستقبلاً لجميع أجزائه. ثم يفرض خطين يخرجان من جانبيه الى طرفي القوس. فكل ما يكون في هذا الانفراج فهو مستقبل ــ بالفتح ــ ولما كان هذا الانفراج يضيق من جانب المصلي ويتسع من جانب القوس فكلما يكون المستقبل ــ

(١) المصدر : ص ١٧٨.

(٢) المصدر: ص ١٨٠.

بالفتح ـ من جانب المصلي أقرب تكون المحاذاة أضيق، وكلما كان أبعد كانت المحاذاة أوسع.

وهذا الوجه وان كان ينتج اتساع الجهة باتساع الدائرة...... إلا انه لا ينتج اتساع جهة الاستقبال. فلو فرضنا ان المصلي انحرف في صلاته ولو قليلاً من جهة (التأمل والتدقيق) على حد تعبيره لضاع هذا الوجه كله، وأصبحت جهة محاذاته شيئاً آخر غير الكعبة. مع انه لا تأمل في صحة صلاته عندئذ.

الوجه الخامس: انه كما انه لا تحديد لجهة القبلة بالضبط، بل هو موكول الى العرف وسيرة المتشرعة كما عرفنا مما سبق. كذلك لا تحديد لمقدار الانحراف. بل ان مقدار الانحراف عن الكعبة الدقيقة لو صح التعبير، انما هو بمقدار ما يوافق عليه العرف والمتشرعة، وهو أمر تقريبي وليس دقياً طبعاً.

والمهم ان يوافق العرف والمتشرعة، ان هذا الفرد متوجه الى القبلة اجمالاً، وهذا يكفي. وهذا لا يحتاج الى سؤال أحد، بل يكفي ان يجده الإنسان في وجدانه بصفته أحد أفراد العرف وأحد أفراد المتشرعة.

ولعل التحديد بالانحراف بمقدار شبر من كلا الجانبين تعبير آخر عن ذلك. وان كان احتمال امكان الزيادة قائم فعلاً، الا انها كلما زادت كانت أكبر في مخالفة الاحتياط. مع التعمد طبعاً لا مع الجهل والنسيان. فان ذلك له حكمه. وهذا الوجه الخامس هو الصحيح. وهذا الوجه ينتج أيضاً اتساع جهة المحاذاة بالبعد، لكن بمقدار ما يوافق العرف والمتشرعة على صدق الاستقبال.

كما ان هذا الوجه صادق على كل مناطق العالم، كما هو واضح لمن يفكر. لا يستثنى منه الا المنطقة المقابلة للكعبة تماماً او عرفاً من الجانب الآخر للكرة الأرضية، والتي نتحدث عنها في عنوان مستقل.

القبلة في الجهة المقابلة:

قالوا: ان المصلي لو كان في الجهة المقابلة في الكرة الأرضية للكعبة المشرفة تقريباً. فان كان يعلم ان أحد الخطين او الخطوط أقصر، وجب عليه التوجه به

والصلاة على طبقه.

واما اذا علم انه بالجهة المقابلة تماماً، بحيث تكون الخطوط من حوله والتي تصل الى الكعبة بطول واحد، كان مخيراً في ان يصلي الى أي جهة شاء، فانه يكون على أي حال مستقبلاً للقبلة.

وهذا الكلام كله صحيح تماماً، مع مراعاة الفهم العرفي، يعني ـ مثلاً ـ لو كان المصلي في الجهة المقابلة للكعبة بالفهم العرفي، وكانت الخطوط كلها بطول واحد بالفهم العرفي لا بقياس الأمتار. أمكن له ان يتوجه الى أي جهة شاء.

القبلة في الكعبة المشرفة:

ونعني به الصلاة داخل الكعبة او فوق سطحها. والفكرة نظرياً فيهما واحدة. وهي ان يضع المصلي قسماً من حيز الكعبة أمامه ويصلي. اما اذا خالف ذلك بمعنى انه سجد في نهاية حيز الكعبة، فسوف يستقبل الفضاء الخارجي ولن يكون مستقبلاً للكعبة، او لأي جزء من أجزائها.

وكلا هذين مشتركان أيضاً في فكرة أخرى، وهي الاكتفاء بقسم من حيز الكعبة، ولا ضرورة الى التوجه الى جميعها. ولو التفتنا فان المصلين جميعاً كأفراد، يستحيل ان يتوجهوا الى كل الكعبة بل الى جزء من حيزها طبعاً. فكفاية ذلك ينبغي ان يكون مسلماً فقهياً، مع التسليم واليقين بصحة الصلاة في الكعبة المشرفة.

ولكن بقي هناك فرقان بين الصلاة في الداخل والصلاة على السطح:

الفرق الأول: ان الصلاة في الداخل تكون لا محالة متوجهة الى جدار من جدارن الكعبة، وهي تمثل بعض حيزها طبعاً. في حين ان سطحها بلا جدران، فقد يفكر المصلي ان يسجد في نهاية السطح بحيث يستقبل الفضاء كما قلنا، فتفسد الصلاة. ولكن هذا الاحتمال غير وارد في داخل الكعبة الا من جهة الباب.

الفرق الثاني: انه من المسلم فقهياً ان المصلي يصلي قائماً في داخل الكعبة. واما من يصلي على السطح، فالصحيح انه يصلي قائماً كذلك. ولكن هناك قول بأنه

يصلي مستلقياً ووجهه الى السماء، بالايماء للركوع والسجود[١].

وقد وردت في ذلك رواية عن عبد السلام بن صالح[٢] عن الرضا عليه السلام في الذي تدركه الصلاة، وهو فوق الكعبة. قال: **ان قام لم يكن له قبلة. ولكن يستلقي على قفاه ويفتح عينيه الى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء، البيت المعمور. ويقرأ. فاذا أراد ان يركع غمض عينيه، واذا أراد ان يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه، والسجود على نحو ذلك.**

ولو كانت معتبرة سنداً لوجب الأخذ بها، بغض النظر عن المناقشات في مضمونها، فانها تكون أخص من أدلة الأجزاء والشرائط واما مواجهة البيت المعمور، فنوكل علمه الى أهله. ولكنها غير معتبرة سنداً.

وقوله: ان قام لم يكن له قبلة، مبني على انه يسجد مواجهاً للفضاء او عدم الاكتفاء بجزء من حيز الكعبة[٣]. غير اننا قلنا ان الاكتفاء بجزء من الحيز قطعي وشامل لكل المصلين.

علامات القبلة:

والمهم فيها فقهياً تحصيل الاطمئنان بالتوجه الى الجهة العرفية للقبلة، والا فان الأدلة الدالة على ذلك في السنة الشريفة غير معتبرة الا ان الاطمئنان حجة معتبرة.

والعلامات عديدة:

العلامة الأولى: الجدي.

الجدي هو النجم الثابت فوق القطب الشمالي الجغرافي، وقد وردت في استعماله كعلامة على القبلة عدة روايات:

---

[١] [ذهب اليه الشيخ الطوسي في الخلاف: ج ١. ص ٤٤١. المسألة ١٨٨. مدعياً اجماع الفرقة عليه. وان عدل عنه في المبسوط: ج ١. ص ٨٥].

[٢] الوسائل: ج ٣. أبواب القبلة. الباب ١٩. الحديث ٣.

[٣] قد يستثنى من ذلك جانب الشاذروان من الكعبة المشرفة. فانه لا يبعد أن يكون قبلة أيضاً فتصح صلاته. نعم، لا يبعد الاحتياط الاستحبابي بتركه.

منها: ما عن اسماعيل بن أبي زياد[1] عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وبالنجم هم يهتدون. قال: الجدي. لأنه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة، وبه يهتدي أهل البر والبحر.**

وعن محمد بن مسلم[2] عن أحدهما عليهما السلام: **قال سألته عن القبلة، فقال: ضع الجدي في قفاك وصل.**

وروى محمد بن علي بن الحسين[3] قال: **قال رجل للصادق عليه السلام: اني أكون في السفر ولا أهتدي الى القبلة في الليل. فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدي؟ قلت: نعم، قال: اجعله على يمينك. واذا كنت في طريق الحج، فاجعله بين كتفيك.**

ولو تمت هذه الأخبار سنداً لأعطتنا سعة في الفهم:

أولاً: انه لا خصوصية للجدي، وانما يستعمل (لأنه نجم لا يزول) اذن، فكل شيء ثابت من نجم او غيره يمكن استعماله في التوجه الى القبلة.

ثانياً: ان استعمال الجدي ـ او غيره ـ ليس على شكل واحد بل بالمقدار الذي نعلم بوجود القبلة اجمالاً. فيكون استعماله تحديداً أكثر نسبياً. فمرة في القفا ومرة يميناً وهكذا.

ثالثاً: ان هذه العلامة وكذلك ما يأتي من غيرها تدل ـ كما قلنا فيما سبق ـ على الاكتفاء بالجهة وجواز ترك الدقة في التوجه الى القبلة.

رابعاً: انه في المورد الذي لا نعلم جهة القبلة أصلاً لا يمكن استعمال هذه العلامات. كما لو كان الفرد لا يعلم انه في أي منطقة من مناطق الأرض هو الآن، وان كان هذا الفرض بعيداً جداً.

وقد يخطر في البال، ان الجدي يعين الشمال، كما ان الشرق والغرب يعينان جهتيهما. فقد يمكن استعمال الجهات لمعرفة القبلة.

وجوابه: ان هذا متوقف على المعرفة الاجمالية للقبلة، وانها الى جهة الجنوب

---

[1] المصدر: الباب ٥. الحديث ٣.

[2] المصدر: الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٢.

مثلاً. فلو كانت القبلة ضائعة على الفرد تماماً. .. لم تفد حتى معرفة الجهات.

ولكن حيث ان هذه الأخبار غير تامة سنداً، فالمهم هو تحصيل الاطمئنان بالتوجه العرفي والمتشرعي للقبلة، وان كان يمكن ان يقال: انها أعني الأخبار أقرب الى الاعتبار لأنها متعددة أولاً، ومعمول عليها من قبل المشهور ثانياً.

الا ان هذا ليس له أثر عملي، لأن استعمال هذه العلامات ستكون حجة في القبلة للاطمئنان، ولو بدون هذه الأخبار. وافتراض حجيتها بما دون الاطمئنان ليس عملياً. لأن هذه العلامات منتجة للاطمئنان لا محالة.

وهنا ينبغي ان نلتفت الى ان العلم بجهة القبلة اجمالاً ضروري في استعمال هذه العلامات، فالفرد قد يعلم ان القبلة في الجنوب او في الشمال او في الشرق او في الغرب. ولا حاجة الى أوضح من هذا العلم، كالعلم بأنها في الجنوب الغربي مثلاً. وان كان لو علم الفرد ذلك، لكانت الدقة في الاستقبال أكثر، مع استعماله للعلامة.

فهنا ـ على أي حال ـ أربع صور:

الصورة الأولى: ان يعلم ان القبلة في الجنوب اجمالاً، فيضع الجدي وراء ظهره او بين كتفيه كما جاء في الخبر.

الصورة الثانية: ان يعلم انها في الشمال اجمالاً، فيضع هذا النجم أمامه.

الصورة الثالثة: ان يعلم انها في الشرق، فيجعله على يساره.

الصورة الرابعة: ان يعلم انها في الغرب، فيجعله على يمينه.

واما التدقيق أكثر من ذلك، فكما يلي:

أولاً: ان هذه الأخبار كالصريحة بعدم الحاجة اليه. اذ لو كان التدقيق لازماً لقيل بوجوب جعل الجدي من الجهة اليمنى من ظهره مثلاً. وهكذا.

ثانياً: انه لا دليل أساساً، كما عرفنا على وجوب التوجه أكثر من هذا المقدار.

ثالثاً: ان هذا الذي يستعمل هذه العلامات، له درجة من الجهل بالقبلة، فاذا استعملها بقي جاهلاً بالتدقيق طبعاً. فيكون معذوراً. وسيأتي ان قبلة الجاهل ما بين الشرق والغرب. فتصح صلاته على أي حال.

العلامة الثانية: استعمال الشرق والغرب او أحدهما نهاراً، كما كان استعمال

الجدي ليلاً.

ومع رؤية الشمس لا يحتاج الالتفات الى تعيين الشرق والغرب الى تفكير زائد. الا اذا كانت في وسط النهار، فيحتاج الى شيء من الانتظار ليعرف انها تتجه الى أي جهة لتكون هي جهة الغرب.

ومع معرفة الشرق او الغرب، يمكن فرض تعيين القبلة، كما في الصور الأربع السابقة:

الصورة الأولى: أن يعلم ان القبلة في الجنوب اجمالاً، فيضع الشرق على يساره والغرب على يمينه.

الصورة الثانية: أن يعلم انها في الشمال اجمالاً، فيضع الشرق على يمينه والغرب على يساره.

الصورة الثالثة: أن يعلم انها في الشرق فيتوجه اليه، او بتعبير آخر يجعل الغرب خلفه.

الصورة الرابعة: أن يعلم انها في الغرب اجمالاً، فيتوجه اليه ويجعل الشرق خلفه.

العلامة الثالثة: استعمال الشمس، وهي في وسط السماء. والمهم ان تكون عند الزوال، ولا يهم ان يكون قبل ذلك او بعده بربع ساعة او نحوها. فانه مما لا يضر بالتعيين عرفاً.

وهذه العلامة فيها نقطة قوة ونقطة ضعف عن سوابقها:

نقطة القوة: انها أدق تعييناً، كم سنرى، اذ لم يصدق في تلك العلامات انها عينت القبلة في مثل الجنوب الغربي مثلاً، ولكن هذه العلامة قادرة على ذلك، كما سنرى.

ونقطة الضعف: انها لا تشمل كل العالم، ولا تشمل كل الجهات، بل تختص بما اذا علم الفرد ان القبلة في الشمال او علم انها في الجنوب. واما لو احتمل وجودها في الشرق او في الغرب فلا تصلح دلالتها على ذلك.

وعلى أي حال فهذه العلامة لها ست صور:

الصورة الأولى: اذا علم الفرد نفسه في الشمال الشرقي من مكة المكرمة، بمعنى واسع، كالعراق مثلاً، فانه يجعل الشمس فوق حاجبه الأيمن.

الصورة الثانية: اذا علم انه في الشمال الغربي من مكة المكرمة كقبرص، فانه يجعل الشمس فوق حاجبه الأيسر.

الصورة الثالثة: اذا علم انه في شمال مكة المكرمة تماماً. أعني بالفهم العرفي، فانه يجعل الشمس فوق أنفه بين حاجبيه.

فهذه ثلاث صور مذكورة في كلمات بعض الفقهاء.

والصور الثلاثة الأخرى عكسها:

الصورة الرابعة: ما اذا علم الفرد نفسه في الجنوب الغربي من مكة المكرمة كالسودان، فانه يجعل الشمس من الجهة اليسرى من ظهره.

الصورة الخامسة: اذا علم انه في الجنوب الشرقي كحضرموت، فانه يجعل الشمس من الجهة اليمنى من ظهره.

الصورة السادسة: اذا علم انها في الشمال تماماً، وانه في جنوب مكة تماماً كصنعاء، فانه يجعل الشمس وسط ظهره.

الا ان هذا يتوقف على محل وجود الشمس على مدار السنة، فان كانت صاعدة الى مدار السرطان، كانت الصور الثلاثة الأخيرة لاغية ولا معنى لها لأن الشمس عندئذ تكون قرب مكة نسبياً، فلابد في كل المناطق السابقة من استقبالها أعني الشمس بالوجه بأحد الصور الثلاث الأولى.

وان كانت الشمس نازلة الى مدار الجدي، كانت الصور كلها صادقة. الا الذين هم على جنوب هذا المدار، فتكون الصورة[1] الأولى فقط صحيحة عليهم.

نعم، في البلدان التي بين المدارين، في الأيام التي تتعامد عليهم الشمس، في أي يوم من أيام السنة، فمن الصعب تطبيق هذه العلامة بصورها الستة. ولكن يهون الخطب انه يمكن تطبيقها، بعد خروج هذا اليوم بحوالي اسبوع. ثم العمل على نتيجة ذلك.

---

[1] [لعل المقصود الصور (الثلاث) الأولى].

ولكن ينتج من ذلك ان الفرد لو علم نفسه في تلك المناطق، وشك في تعامد الشمس، لم تكن هذه العلامة حجة فيه، لأنه يكون من قبيل الشبهة المصداقية لهذا الشرط.

العلامة الرابعة: للقبلة:

الاعتماد على وجود الشمس فوق مكة المكرمة عندما ينعدم الظل فيها. فانها تقع جنوب مدار السرطان بعدة كيلومترات، فتمر الشمس عليها في طريقها الى المدار وعند نزولها عنه. فينعدم الظل فيها مرتين في السنة، لكن المرتين متقاربتان نسبياً.

فاذا علم المكلف من بعض المصادر الموثوقة ذلك اليوم المعين، أياً من اليومين كان، أمكن له ان يتوجه الى قرص الشمس نفسه ويصلي فانه متوجه الى القبلة.

وهنا ينبغي ان نلاحظ ان مكة المكرمة يجب ان تكون عند نصف النهار. واما المناطق الأخرى فيمكن ان تكون في أوقات مختلفة وان لم تكن في أوقات الصلاة بالتعيين، ولو كانت الشمس عندهم في الأفق او تحته بقليل شرقاً او غرباً. نعم في المناطق التي يسودها الليل لا يمكن تطبيق هذه العلامة.

ويمكن ان نلتفت انا اذا أردنا الدقة لزمنا ان نتوخى الزوال من يوم التعامد. واما اذا أردنا التوجه العرفي أمكنت نفس العلامة قبل ذلك بيوم اويومين وكذلك بعده.

فهذه العلامات الأربع، تستعمل فيها الظواهر الطبيعية للاستدلال على القبلة.

واذا مشينا على غرارها أمكن استغلال بعض الظواهر الأخرى كالفجر الذي لا يكون الا في الشرق، وهلال أول الشهر وكذلك نجمة المغرب اللذين لا يكونان الا في الغرب. ونجم سهيل والعيوق والثريا وغيرها ان عرفناها.

وهناك علامات ليست من الظواهر الطبيعية، منها ما يعود الى اقتناع الناس في بلد معين بالقبلة كتوجيه القبور او المساجد او جماعة المصلين ونحوها.

وهناك دلالات ترجع الى الحجية الشرعية، كأخبار ذي اليد والبينة والواحد الثقة، وكل ذلك موكول بحثه الى الفقه نفسه.

يبقى هناك دلالتان تعينان الجهة ولا يمكن ان تعينا الاتجاه الحقيقي للكعبة. لكن

الجهة، كما عرفنا، كافية على أي حال:

أحدهما: استعمال البوصلة الاعتيادية والتوجه باتجاه المؤشر الشمالي او الجنوبي، حسب القناعة بوجود القبلة شمالاً او جنوباً.

وكذلك فيما اذا كانت شرقاً او غرباً. فانه يمكن ان يتجه بخط متعامد مع مؤشر البوصلة بزاوية قائمة تقريباً.

ثانيهما: استعمال الخريطة في الأطلس الاعتيادي. فان صدقها مطمأن به، كل ما في الأمر انه يحتاج الفرد الى بوصلة لكي يعين بها الجنوب الصحيح، فيجعل جنوب الخريطة الى جنوب البلد. ثم يمد خطا وهمياً او حقيقياً او مسطرة او نحوها من البلد المرسوم على الخريطة باتجاه مكة المكرمة المرسومة أيضاً فذلك يكون القبلة.

والاشكال فيه انه ليس دقيقاً بل تقريبياً، لأن خطوط الطول المنحنية لا تشكل زاوية مشابهة للخطوط المستقيمة. الا ان هذا التقريب وعدم الدقة مسموح بها في معرفة القبلة كما عرفنا.

القبلة في الفضاء:

الفضاء متدرج في البعد عن الأرض:

اما في الجو القريب من الأرض، فيكون التوجه الى الكعبة نفسها بعنوان وجودها المعنوي او الوهمي الممتد الى عنان السماء وقد قلنا بصحة ذلك فيما سبق.

واما خارج الجو بقليل، كالأقمار الصناعية الدائرة حول الأرض فان أمكن تعيين القبلة بالشكل الاعتيادي فيتعين وجوبه. واما السؤال عن حركة الأقمار الصناعية فكيف يتم التركيز على القبلة؟ فهذا تابع لمسألة عامة ترجع الى الصلاة في أي واسطة نقل كالسفينة والسيارة والطائرة وغيرها. وهو أمر مبحوث في الفقه وليس هنا محله. غير انهم قالوا: انه يدور الى القبلة مهما دارت راحلته او واسطة نقله.

فان لم يمكن التوجه الى الكعبة، وكذلك في أي منطقة بعيدة لا يمكن فيها

ذلك. فالقبلة هي الكرة الأرضية نفسها. لوجود الكعبة فيها بوجودها المادي او امتدادها المعنوي. والتوجه الى الأرض توجه الى الكعبة في الجملة بلا اشكال. وخاصة مع اتساع الجهة مع هذا المقدار من البعد[١]. وكذلك لو كان الفرد يبعد بحيث يرى الأرض نجمة في السماء كما لو كان يصلي على القمر او أحد الكواكب الشمسية. فانه يتوجه الى الأرض بلا اشكال.

وانما الاشكال فيما اذا غابت الأرض، كما يغيب القمر أحياناً هنا، او كان الفرد في بُعد سحيق بحيث لا يرى الأرض أصلاً.

فعندئذ يكون مشمولا لقوله تعالى[٢]: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه﴾ وأينما توجه كان ذلك مجزياً.

نعم في الصورة الأخيرة، وهو ما اذا لم يكن يرى الأرض ولكنه كان يرى الشمس. فالأحوط التوجه الى الشمس لأنه ـ من الناحية الفقهية ـ: ان التوجه اليها توجه الى الأرض والتوجه اليها توجه الى الكعبة. وبتعبير آخر: يتعرف الفرد على محل وجود الكعبة، بتعرفه على محل وجود الشمس. وهذا غاية ما يستطيعه هناك. ويصدق التوجه بلا إشكال مع اتساع الجهة.

ولو كان في مجرة أخرى أمكن القول بأن الأحوط ان يتوجه في صلاته الى مجرتنا بصفتها تحتوي على الكعبة المشرفة. فيكون التوجه اليها توجها بالاتساع.

نعم، لو تعذر كل ذلك، كان مشمولاً للآية الكريمة التي سمعناها، والتي فهموا منها امكان التوجه الى أي جهة مع تعذر القبلة.

والحديث لا يستدعي أكثر من ذلك في هذا الكتاب. وانما يحتاج الى كتاب مستقل يتحدث فيه المؤلف عن فقه الفضاء على ان كثيراً من هذه الافتراضات لم يصل اليها الإنسان بعد، فالأمر فيه وفي حكمه موكول الى الأجيال التالية.

---

[١] وقد يقال: انه يمكن التوجه الى الوجود الوهمي للكعبة الممتد في الفضاء. ويكون ذلك مجزياً. الا انه ليس بصحيح. **أولاً**: لأن الجعل الشرعي لهذا الامتداد، لم يثبت انه بهذا المقدار غير العرفي. **ثانياً**: ان التعرف على ذلك من هناك بغض النظر عن التوجه الى الأرض، في عداد المستحيل.

[٢] [سورة البقرة: الآية ١١٥].

قبلة المتحير:

اذا لم يعرف الفرد القبلة ولم يكن له ظن بجهة معينة، ولو جهة واسعة. فهنا وجهان لتكليفه:

الوجه الأول: وهو المشهور انه يصلي الى أربع جهات، يكرر صلاته أربع مرات، مع سعة الوقت. فان لم يسع اكتفى بصلاة واحدة حيث شاء.

وجوابه من عدة جهات:

الجهة الأولى: ان القاعدة الأولية تقتضي الاكتفاء بثلاث صلوات لا أربع، لتسالمهم بأن صلاة الجاهل مجزية اذا كانت بين اليسار واليمين عن القبلة الواقعية بل ذهب بعضهم انها مجزية ما لم يستدبر.

ومن الواضح انه اذا صلى الى ثلاث جهات متساوية، فقد صلى بعضها الى القبلة او ما لا يبتعد عنها الى اليمين او الشمال قطعاً. اذ من اليمين الى الشمال ١٨٠ درجة، في حين تكون الصلاة الى ثلاث جهات. تقع واحدة منها في بعد ١٢٠ درجة، او أقل. بل بالتأكيد أقل، لأن غاية البعد المتصور، هو ان تقع الكعبة في الواقع ما بين جهتين من صلاته. ومعناه ان احداها تبتعد عن القبلة ٦٠ درجة فقط. فلماذا ـ بعد كل ذلك ـ يجب ان يصلي الى أربع جهات؟ ما لم يدل دليل تعبدي على ذلك، وهو غير متوفر على ما سنسمع. بل الدليل بخلافه على ما سنرى.

الجهة الثانية: ان الاجماع على ذلك غير متوفر، وانما هي مجرد شهرة. ولو كان متحققاً فهو ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لأن اعتماد الفقهاء كلياً على الروايات. ولا أقل من احتماله. فيسقط الاجماع عن الحجية.

الجهة الثالثة: ان الروايات الواردة في ذلك غير تامة سنداً. منها: مرسلة محمد بن علي بن الحسين[1] قال: **روي فيمن لا يهتدي الى القبلة في مفازة انه يصلي الى أربعة جوانب** وعن محمد بن يعقوب[2] قال: **وروي أيضاً انه يصلي الى أربع جهات.**

---

[1] الوسائل: ج٣. أبواب القبلة. الباب ٨. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤. [في المصدر أربع (جوانب) بدل (جهات)].

فهذه روايات مراسيل وبازائها الروايات الصحيحة التي سنسمعها في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: انه يصلي حيث يشاء. ورد في ذلك خبران صحيحان **أحدهما:** عن محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: **يجزي المتحير أبداً أينما توجه، اذا لم يعلم أين وجه القبلة.**

ثانيهما: عن زرارة[2] قال: **سألت أبا جعفر** عليه السلام **عن قبلة المتحير فقال: يصلي حيث شاء.**

وقوله: حيث شاء يعني في الاتجاه لا مجرد المكان كما هو واضح لأنه هو الوجه العرفي في تطبيق الجواب على السؤال الذي كان عن اتجاه المصلي الى القبلة.

وعليه فالصحيح هو هذا الوجه الثاني. وان كان الوجه الأول أوفق بالاحتياط، ولكنه ـ على أي حال ـ احتياط استحبابي.

هذا، ولكن ينبغي ان يصدق على الفرد انه متحير في القبلة حقيقة، وليس له ظن او طريق الى تحصيل الظن بأي جهة كانت، والا لزم العمل بالظن.

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

[2] المصدر: الحديث ٣.

فصل
حول قراءة
القرآن الكريم

بمناسبة وجوب قراءة فاتحة الكتاب وسورة بعدها في الصلاة، يحسن ان نتعرض لبعض التفاصيل الرئيسية لقراءة القرآن الكريم وقد يكون لبعضها أثر فعلاً في قراءة الصلاة وخاصة اذا اختار المصلي سورة مما قد يقع الكلام عنها في هذا الفصل.

حجية القراءات:

لا شك في عدم جواز قراءة القرآن بطريقة ليست حجة، لا في الصلاة ولا في غيرها. وانما يجب ان نختار القراءة التي تتصف بالحجية دائماً، وان تعددت القراءات، وكانت كلها تتصف بالحجية فلا اشكال في جواز قراءتها كلها، او قل: أي منها. وان سقط بعضها عن الحجية سقط عن جواز قراءتها أيضاً.

فالمهم هو الفحص عن ان أي قراءة حجة. ومن هنا كان النظر في حجية القراءات ضرورية شرعاً وفقهاً.

وتقريب الاستدلال على حجية القراءات يكون بأحد أساليب:

الاسلوب الأول: القول بتواتر القراءات السبع او العشر، واذا كانت متواترة كانت قطعية الصدور عن النبي ﷺ فتكون حجة لا محالة.

الا ان هذا ليس بصحيح جزماً، فان القرآن الكريم، وان كان متواتراً، الا ان الكلام في تواتر هذه القراءات، وهي ليست كذلك، لأننا يمكن ان ننظر في اسناد هذه القراءات الى مرحلتين على الأقل:

المرحلة الأولى: في نسبة القراءة الى صاحبها. وهي مظنونة الصحة، ولعلها

مظنونة التواتر، بغض النظر عما سوف نقوله في المرحلة الآتية.

ولكن هذا وحده لا يجعلها متواترة بالشكل الذي تكون حجة. لأن حجيتها متوقفة على تواترها عن النبي ﷺ، لا عن أصحابها فقط. وهذا التواتر انما يتم بعد تسليم التواتر في المرحلة الآتية.

المرحلة الثانية: في النظر الى نفس القارئ الذي تنسب اليه القراءة وطلابه الأقربين.

ومن الواضح ان الرواية، مهما كانت متواترة فهي تنتهي الى شخص القارئ، وهو واحد. فتكون من قبيل الخبر الواحد، وسيأتي فحصه.

وكذلك لو نظرنا الى طلابهم الذين سمعوا هذه القراءات منهم فان السامعين لأي واحد من القراء ليس عدداً ضخماً يشكل تواتراً، بل هو عدد محدود من الطلاب، قد لا يعدو الواحد والاثنين ونحوها. فالتواتر في مرحلة الطلاب منقطع أيضاً.

وهذا معناه انقطاع التواتر بين القراء أنفسهم الينا، بالطلاب أنفسهم فمن باب المثل: ان عاصم الكوفي له راويان فقط بغير واسطة هما: حفص وأبو بكر[1]. ولحمزة الكوفي راويان[2]: خلف بن هشام وخلاد بن خالد[3]. ولنافع راويان هما: قالون وورش[4]. وللكسائي راويان هما الليث بن خالد وحفص بن عمر[5]. وهكذا فكيف يتم التواتر براويين بل لا يتم في كل جيل بأقل من عشرة فأكثر.

مضافاً الى المناقشة في حال بعض هؤلاء الرواة من حيث الضبط والوثاقة، بالشكل الذي نتوقعه للقرآن الكريم. الا ان الدخول في هذه التفاصيل يخرج بنا عن بناء هذه الكتاب.

---

[1] البيان للخوئي: ص ١٤٥.

[2] [ربما كلمة (هما) ساقطة].

[3] المصدر: ص ١٥١.

[4] المصدر: ص ١٥٤.

[5] المصدر: ص ١٥٦.

الاسلوب الثاني: دعوى الاجماع على هذه القراءات من السلف الى الخلف.

الا ان هذا الاجماع مخدوش الصحة، بل هو قطعي العدم فانه (لم تكن[١] القراءات السبع متميزة عن غيرها حتى قام الامام أبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد ــ فكان على رأس الثلاثمئة ببغداد ــ فجمع قراءات سبعة من مشهوري أئمة الحرمين والعراقين والشام وهم: نافع وعبد الله بن كثير وأبو عمرو بن العلاء وعبد الله بن عامر وعاصم وحمزة وعلي الكسائي. وقد توهم بعض الناس ان القراءات السبعة هي الأحرف السبعة وليس الأمر كذلك. وقد لام كثير من العلماء ابن مجاهد على اختياره عدد السبعة لما فيه من الايهام).

وقال[٢] اسماعيل بن ابراهيم القراب: التمسك بقراءة سبعة من القراء دون غيرهم ليس فيه أثر ولا سنة. وانما هو من جمع بعض المتأخرين، لم يكن جمع أكثر من السبع. فصنف كتابه وسماه كتاب السبعة، فانتشر ذلك في العامة.

وقال الامام أبو محمد مكي[٣]: قد ذكر الناس عن الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجل قدراً منهم فكيف يجوز ان يظن ظان ان هؤلاء السبعة المتأخرين، قراءة كل واحد منهم أحد الحروف السبعة المنصوص عليها. هذا تخلف عظيم.

وقال ابن الجزري[٤]: وأنت ترى ما في هذا القول. فان القراءات المشهورة اليوم السبعة والعشرة والثلاثة عشر، بالنسبة الى ما كان مشهوراً في الأخبار، قُل من كُثر ونزر من بحر، فان من له اطلاع على ذلك يعرف علمه العلم اليقين.

وذلك ان القراء الذين أخذوا عن أولئك الأئمة المتقدمين من السبعة وغيرهم كانوا مما لا يحصى وطوائف لا تستقصى. والذين أخذوا عنهم أيضاً كثر وهلم جراً. فلما كانت المئة الثالثة واتسع الخرق وقل الضبط. وكان علم الكتاب والسنة أوفر ما

---

(١) المصدر: ص ١٧٦.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر: ص١٧٧.

(٤) المصدر: ص١٧٧.

كان في ذلك العصر، تصدى بعض الأئمة لضبط ما رواه من القراءات.

اذن، فأقصاه وجود الشهرة لو سلمناها، وليس الاجماع.

ولو كان هناك شهرة او اجماع، فانه لا يكون حجة الا في مورد اتفاق القراءات، وهذا لا يزيد على فكرة تواتر القرآن الكريم نفسه، اما لو اختلف القراء. اذن سيحصل التكاذب بينهم. ومع التكاذب كيف تكون الحجية؟ لأنه مع التكاذب يحصل التعارض بين الدليلين ويسقطان عن الحجية، كما هو ثابت في علم الأصول.

ولو احتملنا، ان النبي ﷺ قرأ على كل هذه الاشكال المروية بحيث تكون كل رواية محتملة الصدق فهنا لا مجال لتطبيق فكرة الاجماع لأن الاجماع ليس على صحة القراءة يعني، ليس على ان النبي ﷺ قرأ كذا... بل الاجماع - ان كان - فهو على وثاقة القارئ واحترامه لا أكثر. فيعود الأمر الى خبر الواحد الثقة الذي سنناقشه عما قليل.

ولا يفوتنا ان نذكر ان الاجماع عند طائفة من المسلمين، لا يكون حجة عند طائفة أخرى مخالفة لهم في المذهب. ما لم يكن الاتفاق قائماً بين علماء المسلمين جميعاً، وهو غير متحقق في هذا المجال.

الاسلوب الثالث: دعوى كون هذه القراءات من قبيل خبر الواحد الثقة، ومثل هذا الخبر حجة، كما ثبت في علم الأصول.

ولو نظرنا الى القراء العشر وطلابهم لوجدنا المصادر العامة قد وثقت أغلبهم، وان طعنت في قسم من صفات بعضهم. فيكون - لو تركنا الدقة - من خبر الواحد الثقة بهذا المقدار.

ولكن يرد عليه:

أولاً: اننا نحتاج في حجية القراءة، الى اسناد صحيح كامل من جيلنا الى الصدر الاسلامي الأول: النبي ﷺ وأصحابه بحيث يروونها ثقة عن ثقة. فاذا كان أحد الرواة في أية قراءة ضعيفاً. او غير معتمد عليه، لا تكون القراءة معتمدة او حجة. سواء نظرنا الى القارئ نفسه او طلابه او الى سنده الى الصدر الأول، او سندنا اليه.

ولكن من الصعب ان يتحقق ذلك في كل الطبقات وفي كل القراءات، بل يوجد في كل قراءة من يوجد فيه النقص وقد صرحت المصادر به. ومعه كيف تكون الرواية حجة، او قل كيف تكون القراءات حجة.

ثانياً: اننا نحتاج في التوثيق او الى العمل بخبر الثقة الى الاشتراك في المذهب في الاسلام. اما اذا اختلف المذهب فلا يمكن ان تبقى الحجية، كما هو ظاهر، عند علماء كلا الفريقين.

ثالثاً: ما قاله **السيد الأستاذ**[١]: من ان القراءات لم يتضح كونها رواية لتشملها هذه الأدلة. فلعلها اجتهادات من القراء. قال: ويؤيد هذا الاحتمال ما تقدم من تصريح بعض الأعلام بذلك.

أقول: ولكن القراءات عندهم مروية. فلو اقتصرنا على هذا الوجه لم يكن باطلاقه تاماً. نعم، لا يبعد انهم اجتهدوا في بعض الأساليب، ومعه يحصل الشك في ان هذا المورد ـ أي مورد قرآني ـ هل هو مما رووه او مما اجتهدوا به. فيكون القول بحجيته من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فلا تشمله أدلة حجية خبر الواحد.

الاسلوب الرابع: ان هذه القراءات ممضاة من قبل أئمتنا المعصومين عليهم السلام.

وقد بنى على ذلك المشهور بين علمائنا... منهم، بعض أساتذتنا والسيد الأستاذ وغيرهما[٢].

---

[١] المصدر: ص ١٨٠.

[٢] [انظر مستند العروة الوثقى للشيخ البروجردي: ج ٣. ص ٤٧٥ وما بعدها. مصباح الفقيه آقا رضا الهمداني: ج ٢. ق ١. ص ٢٧٥.

ملاحظة: في هذا المورد وموارد أخرى لم نستطع العثور على آراء السيد الشهيد محمد باقر الصدر الاستدلالية في الفقه لانعدام مصادرها عدا ما موجود من كتاب الطهارة من شرح العروة تقرير السيد محمود الشهرودي. والغالب في آرائه المنقولة ـ في عموم هذا الكتاب ـ من قبل السيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ انما من سماعه منه بالمباشرة من خلال حضور أبحاثه او غيره. ولعل ذهابه الى الاجتزاء بالقراءة بها في رسالته العملية ما يلقي الضوء على ذلك. انظر ج ١. ص ٥٥١ الفقرة ٨٧ من كتاب الصلاة. من الفتاوى الواضحة بتعليق السيد الحائري].

وتقريبه: ان هذه القراءات أصبحت بالتدريج مشهورة متداولة بين المسلمين من مختلف المذاهب، الأمر الذي يقتضي النهي عنها من قبل الأئمة عليهم السلام لو كانت غير مرضية. فالسكوت عنها كاف في الحكم بحجيتها، شأن كل سيرة عقلائية ممضاة، كما هو مؤسس في علم الأصول.

ولو كان قد صدر النهي عنها لوردنا، على حين لم يردنا ذلك ولو بخبر ضعيف، بل قد ورد ما يدعم هذه القراءات ويسندها. وهو قولهم عليهم السلام[1]: **اقرأوا كما يقرأ الناس**.

وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

أولاً: ان هذا الامضاء انما يكون حجة فيما لو كانت هذه القراءات قد سرت الى أصحاب الأئمة عليهم السلام أعني مواليهم والمؤمنين بهم. واما لو كانت قاصرة على العامة فلا نتوقع النهي عنها، مرضية كانت ام لا. وهذا ما لم يثبت.

فان الموالين، كانوا يأخذون قراءة القرآن عن الأئمة وأصحابهم لا عن القراء الآخرين، وعلى أي حال يكفي الشك في سريان تلك القراءات الى هذا الطرف، ليبطل الاستدلال.

ثانياً: ان عدم النهي، لا تجري فيه أصالة الجهة، بل يوثق بكونه ناشئاً من التقية. بل ان قوله عليه السلام: **اقرأوا كما يقرأ الناس** ناشئ منها أيضاً.

ثالثاً: بعد التنزل عن الوجهين الآخرين، لابد من احراز شهرة القراءة، لكي يكون عدم النهي عنها سبباً لحجيتها. واما اذا لم نحرز شهرتها يومئذ، سقط هذا الاستدلال، ومع احتمال ذلك يسقط الاستدلال أيضاً لأنه يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم، لا يبعد ـ في حدود هذا الوجه ـ ان تكون بعض القراءات ذات شهرة بمقدار ما، كقراءة عاصم ونافع، ومن الصعب ان نثبت ان تكون القراءات السبعة مشهورة يومئذ فضلاً عن العشرة فضلاً عن غيرها.

ومن الطريف ان يناقش سيدنا الأستاذ في تواتر القراءات وحجيتها ثم يعتبرها

---

(1) [الوسائل: ج ٤. كتاب الصلاة. أبواب القراءة. الباب ٧٤. الحديث ١].

مشهورة بحيث تكون قابلة للامضاء كما أسلفنا[1] فانها لو كانت متواترة كانت مشهورة، وحيث لا تكون متواترة ففي الأرجح انها ليست مشهورة الا صدفة، بحيث يبقى الاشكال بالشبهة المصداقية قائماً في أغلبها.

رابعاً: يمكن ان يقال بصدور النهي عن بعض القراءات على الاجمال، ولم تكن ظروف التقية في ذلك الحين، قابلة لأكثر من ذلك. مما يجعل الأمر مشكوكاً، وداخلاً تحت التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

منها رواية عن عمرو بن جميع[2] عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام. قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تعلموا القرآن بعربيته واياكم والنبز فيه يعني الهمز. قال الصادق عليه السلام: الهمز زيادة في القرآن الا الهمز الأصلي. مثل قوله: أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ. وقوله: لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ. وقوله: فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا.**

أقول: ومن الذي يعطي الهمز المنهي عنه الا هؤلاء القراء، الا ان الرواية غير تامة السند.

وعن أبي عبد الله عليه السلام[3]: **اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، واياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر. فانه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم.**

وقد حملها الناس على ان هذه الرواية تنهي عن الغناء بالقرآن. ولكننا لو التفتنا الى ان هذا الأمر لم يكن مشكلة قائمة يومئذ بل والى العصر الحاضر لا يوجد من يحاول ان يغني بالقرآن الكريم.

وتصدي الامام للنقاش يرجح ان يكون ضد مشكلة قائمة لا يريد الامام عليه السلام وجودها. وليس ذلك الا كثرة القراءات واللعب بألفاظ القرآن.

اذا تم ذلك، فينبغي ان نلتفت الى عدة أمور:

---

[1] المصدر السابق: ص١٨٢ وما بعدها.

[2] الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن. الباب ٣٠. الحديث ١.

[3] المصدر: الباب ٢٤. الحديث ١.

الأمر الأول: ان رواياتنا متظافرة وكثيرة، في ان للأئمة عليهم السلام أسلوبهم في قراءة القرآن، وهو لا شك يغني عن أخذ القرآن من غيرهم، كما يغني أصحابهم أيضاً.

ولا نروي هنا ما ورد في الحث على حفظ القرآن، وتلاوته وترتيله وتعلمه وتعليمه وغير ذلك مما هو أكثر من ان يحصى. وانما نقتصر على بعض الروايات الواردة في قراءة الأئمة عليهم السلام أنفسهم للقرآن الكريم.

فمن ذلك، ما عن علي بن محمد النوفلي[1] عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكرت **الصوت عنده. فقال: ان علي بن الحسين كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته.**

وعن معاوية بن عمار[2] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل لا يرى انه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته فقال: لا بأس. ان علي بن الحسين عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن وكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار. وان أبا جعفر عليه السلام كان أحسن الناس صوتاً وكان اذا قام من الليل وقرأ رفع صوته، فيمرّ به مار الطريق من الساقين وغيرهم، فيقومون فيستمعون الى قراءته.**

وعن حفص[3] قال: **ما رأيت أحداً أشد خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام ولا أرجى للناس منه وكانت قراءته حزناً. فاذا قرأه فكأنه يخاطب انساناً.**

وعن داود بن فرقد والمعلى بن خنيس جميعاً[4] قالا: **كنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال: ان كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضال. ثم قال: اما نحن فنقرؤه على قراءة أبي.**

الى غير ذلك من الروايات، وهي ظاهرة بوضوح في نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: وجود قراءة محددة لهم عليهم السلام بحيث يستغنى بها عن الأخذ عن

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

[2] المصدر: الباب ٢٣. الحديث ٢.

[3] المصدر: الباب ٢٢. الحديث ٣.

[4] المصدر: الباب ٧٤. الحديث ٤.

غيرهم. واما احتمال: ان يأخذوا هم من أحد القراء السبعة او غيرهم فهذا قطعي العدم.

النقطة الثانية: ان هذه القراءات التي كانوا سلام الله عليهم عليها، مسموعة معروفة، لا تفوت على أي شخص وفقه الله سبحانه الى سماعها.

الأمر الثاني: ان هناك من العامة من انتقد القراءات بما فيها السبع انتقاداً شديداً، ووصف القراءة بالقبح او الخطأ او الضعف او اللحن او الشذوذ[1] وسنذكر بعض النماذج لذلك.

وهذا يدل على انهم لا يقيمون القراءة بمقام القرآن الكريم نفسه ولا يعدلونها به. وهذا يدل على عدة أمور:

١ ـ ان القراءات ليست متواترة، اذ لو كانت كذلك، لمثلت القرآن الكريم نفسه. ولما جاز الاعتراض عليها.

٢ ـ انها ليست اجماعية، بنفس التقريب.

٣ ـ انها ليست مشمولة لحجية الخبر الواحد الثقة. اذ لو كانت كذلك لكانت حجة، فلا يجوز أيضاً الاعتراض عليها.

٤ ـ لعلها او بعضها، من وضع القراء أنفسهم واجتهادهم، كما احتمل السيد الأستاذ على ما سمعنا. وهذا يزيد في الطين بلة، من حيث امكان انتقادها، وافتراقها عن مستوى القرآن الكريم افتراقاً شاسعاً[2].

ومن أمثلة ذلك: ان جماعة من القراء بما فيهم ابن مسعود وابن عباس وحمزة الزيات والحسن البصري وقتادة وآخرون قرأوا **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾**[3] بجر الأرحام، فرد البصريون هذه القراءة، لأنها تتعارض مع القاعدة البصرية التي لا تجيز العطف على الضمير المجرور من غير اعادة حرف الجر. فقال المبرد: هذا مما لا يجوز عندنا ونسب اليه انه قال: لا تحل القراءة بها.

---

[1] القراءات القرآنية للدكتور حازم سليمان الحلي: ص ٤٠.

[2] المصدر: ص ٤٤- ٤٥.

[3] [سورة النساء: الآية ١].

وقال الزجاج[1] واما الجر في الأرحام فخطأ في العربية لا يجوز الا في اضطرار الشعر وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم.

ومن أمثلة ذلك انه قرأ الجمهور: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾[2] بالياء. وقرأ نافع وابن عامر ـ وهما من السبعة ـ معائش.

قال الزجاج: ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة. وقال المازني: أصل هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية.

وقال النحاس: الهمزة لحن لا يجوز. وقال ابن الأنباري: وهي قراءة ضعيفة في القياس[3].

ومن أمثلته[4]: ان ابن عامر قرأ: ﴿زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أولَادهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾[5] بنصب الأولاد، ففصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول وهو أمر منعه البصريون.

قال ابن خالويه: هو قبيح في القرآن. وقال أبو علي الفارسي، هذا قبيح الاستعمال ولو عدل عنها كان أولى وقال: ابو عبيد: لا أحب قراءة ابن عامر لما فيها من الاستكراه، وقال الزمخشري: واما قراءة ابن عامر فشيء لو كان في مكان الضرورة لكان سمجاً مردوداً.....فكيف به في الكلام المنثور.

والفراء رد قراءة حمزة الزيات ـ وهو أحد السبعة ـ ورمى بعض القراء بالوهم، في خفض الياء من قوله: ﴿بِمُصْرِخِيِّ﴾[6] وقال: ومما أوهموا فيه قوله: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ﴾[7]. وهي قراءة الحسن البصري[8].

---

(1) المصدر: ص ٤٦.

(2) [سورة الحجر: الآية ٢٠].

(3) المصدر: ص٥٠ ـ ٥١.

(4) المصدر: ص ٥٢ ـ٥٣.

(5) [سورة الأنعام: الآية ١٣٧].

(6) [سورة ابراهيم: الآية ٢٢].

(7) [سورة الشعراء: الآية ٢١٠].

(8) المصدر: ص ٦٧.

الى غير ذلك من الأمثلة. وهي دالة بوضوح على النتائج التي قلناها.

الأمر الثالث: بعد كل هذه النتائج فكيف لفقهائنا ان يفتوا بجواز القراءة طبقاً لاحدى هذه القراءات، كما سبق ان ذكرنا؟

وجوابه: ان أغلب ألفاظ القرآن الكريم محفوظة ومجمع على قراءتها على شكل واحد، أعني بالحروف والحركات الأساسية. بغض النظر عن قواعد التجويد كالغنة والمد والقلقلة وما اليها. هذه الأمور التي لا تغَير الكلمة عرفاً، وليس لها أهمية فقهية من الناحية العملية. فمهما اختلف القراء في هذه التفاصيل فهم مجمعون على شكل الكلمة الأصلي.

ولكن يبقى هناك بعض الأمور التي وقعت محل الاختلاف فان كان الاختلاف بين موثوق وضعيف او مشهور وشاذ وجب الأخذ بالموثوق والمشهور، ولا يكون ما يقابله حجة، وان كان كلا الشكلين مشهوراً، بمعنى انقسام القراء الى قسمين متساويين تقريباً في طريقة القراءة. كما في قوله تعالى: ﴿يَطْهُرْنَ﴾[1] بالتشديد وبدونه او قوله تعالى: ﴿وأَرْجُلَكُمْ﴾[2] بالفتح والكسر. فهذا مما لا يستطيع فقهاؤنا تعيينه.

فهم يفتون بجواز القراءة على كلا الشكلين، ولكنهم عند الاستدلال بالآيات الكريمة على الأحكام الدالة عليها، يتكلمون على كلا الوجهين، كاحتمالين، ولا يستطيعون تعيين أحدهما. لأنه ليس لأحدهم طريق مسند وحجة الى احدى القراءتين.

القواعد العربية:

يوجد في بعض آيات الكتاب المجيد ما ظاهره مخالفة القواعد العربية، الأمر الذي يحسن ان نعرضه ونحاول الجواب عليه.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٢٢].

[2] [سورة المائدة: الآية ٦].

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى...﴾ الآية[١]

من حيث ان (الصابئون) معطوف على اسم (ان) المنصوب فينبغي ان يكون منصوباً. كما أصبح منصوباً في الآية الأخرى المماثلة الواردة في سورة البقرة[٢].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً﴾[٣]

فان الظاهر ان (الْمُقِيمِينَ) معطوف على (الرَّاسِخُونَ) فينبغي ان يكون مرفوعاً، كما رفع ما بعده: (الْمُؤْتُونَ) و(الْمُؤْمِنُونَ).

وكذلك قوله تعالى:﴿ إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾[٤]. فان ظاهره ان (هَذَانِ) اسم (ان) فينبغي ان يكون على النصب.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ......﴾[٥] الآية. فان المشهور قراءة الهاء في (عَلَيْهُ) بالضم، فما الوجه في ذلك؟

ولكل من هذه الآيات الكريمة، وجوه من المحامل المطابقة للقواعد العربية، على ما سوف نقول. ولكن لو فرضنا ان فيها مخالفة للقواعد العربية، انفتحت أمامنا أوجه جديدة للجواب.

الوجه الأول: ان كل ذلك من خطأ الكُتّاب الأوائل للقرآن الكريم. ثم أصبح الخطأ مشهوراً بين الناس كأنه صحيح.

ويدعم هذا الاحتمال رواية عن عروة عن عائشة[٦] قال: سألتها عن قوله: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ﴾ وعن قوله ﴿وَالصَّابِئُونَ﴾ وعن قوله: ﴿إِنْ هَذَانِ﴾، فقالت: يا

---

[١] سورة المائدة: الآية ٦٩.

[٢] الآية ٦٢.

[٣] سورة النساء: الآية ١٦٢.

[٤] سورة طه: الآية ٦٣.

[٥] سورة الفتح: الآية ١٠.

[٦] تفسير الميزان: ج ٥. ص ١٣٩.

ابن أختي هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب (يعني الكتابة). وما روي عن بعضهم: ان في كتاب الله أشياء ستصلحها العرب بألسنتها.

الوجه الثاني: انه اختلاف في القراءات. وقد عرفنا انه في القراءات أوجه كثيرة من الوهم والاجتهادات.

لكن الرواية التي سمعناها في الوجه الأول، تدل على وجود هذا الشكل من القراءة من الصدر الأول في الاسلام. فليس ناتجاً من اختلاف القراء المتأخرين بما فيهم السبعة. الا انه اختلاف بين القراء المتقدمين كابن مسعود وغيره. ويؤيد ذلك انهم قالوا: وفي مصحف ابن مسعود: والمقيمون الصلاة[1].

الوجه الثالث: ان هذا الاسلوب القرآني من البيان انما هو لبيان الاعجاز، بشكل لا يشبهه أي اسلوب آخر.

اذ يقال: انه بالرغم من وجود مخالفة القواعد العربية ــ على افتراض وجوده كما نحن عليه موقتاً ــ فان اعجاز القرآن وتحديه للأجيال ثابت وصحيح وحجة. اذن فهو من الاعجاز بحيث لا يخل به ذلك، ولا يمكن ان ينسب الى الغلط.

وأدل دليل على ذلك، هو ان فصحاء الجاهلية خضعوا لاعجاز القرآن وعظمته، مع انهم لو استطاعوا ان يطعنوا فيه من أي جهة لطعنوا، وكان ذلك أوضح في مضادة الاسلام وأهله.

الوجه الرابع: ان القرآن الكريم، يحتوي على كل شيء **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[2]، بما فيه مخالفة القواعد العربية. فلو كانت هذه المخالفة غير موجودة لكان الكتاب غير مستوعب لكل شيء.

الوجه الخامس: ان المولى المطاع هو الله سبحانه وتعالى ورسوله، وليس هو النحاة، مهما شعروا بوجوب طاعتهم، وهددوا وتوعدوا ووضعوا كرسيهم عالياً، كما يقولون.

وعليه، فاذا أمر النحاة بشيء فليس من اللازم اطاعتهم. بل اذا اقتضت

---

(١) [المصدر والصفحة].

(٢) [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

المصلحة عصيانهم كان تطبيق تلك المصلحة أولى من طاعتهم، واما الوجه في هذه المصلحة فيُعرف من الوجوه الأخرى التي ذكرناها او غيرها.

ويؤيد ذلك، ان قواعد النحو لم تكن موجودة على الاطلاق في زمن نزول القرآن الكريم، فضلاً عن ان يشعر الناس بأهميتها واحترامها، كما أصبحت عليه الأجيال المتأخرة، جرّاء التركيز الشديد على القواعد العربية. وانما كان العرب الى ذلك الحين يتكلمون على السجية، بما ورد على لسانهم من حديث. ومن هنا تشعبت اللغات. ورويت هناك كثيراً من مخالفة القواعد النحوية على ألسنتهم، حاول النحاة بعد ذلك توجيهها مهما أمكن او جعلها استثناء من القاعدة، وزعموا ان النص العربي لا يخطئ.

الوجه السادس: انه من المتسالم عليه ان كلام القرآن الكريم حجة أكثر من أي شيء مما ورد من النصوص العربية، والنحاة لابد يذعنون بأن القرآن الكريم أقوى وأعلى من آرائهم وقواعدهم، بل أقوى وأعلى من كلام العرب أنفسهم. فلو خالف القواعد القطعية كان هو المتقدم والمفصح وكان غيره هو المخطئ، فضلاً عما اذا كان كلامه قابلاً للتوجيه.

وهذا قد ينتج ان لنا ان نخالف القواعد العربية ونتَبع قواعد القرآن الكريم، لو صح التعبير. في حدود ما دلنا عليه من اسلوب في الكلام العربي.

الوجه السابع: ان جميع الآيات السابقة، قابلة للحمل على ما يطابق القواعد العربية المسلمة، وليس فيها ما هو قطعي المخالفة وهذا ما حاوله المفكرون من النحاة والمفسرون على مدى الأجيال.

وهذا التوجيه منهم ينشأ من عدة أسباب أهمها:

أولاً: تركيز قواعدهم التي قالوها: اذ لو كان القرآن الكريم مخالفاً لتلك القاعدة، لكان ذلك دليلاً واضحاً على عدم شموليتها وهو ما لا يريدونه لأنفسهم.

ثانياً: احترام القرآن الكريم، ورفعه عن أي شيء يتصورونه من النقص. حيث ان المفهوم عندهم ان مخالفة القواعد نقص واضح وهو مما يربأ عنه القرآن الكريم.

الا اننا عرفنا، وخاصة في الوجه الثالث والرابع السابق. ان هذا الاسلوب،

ليس نقصاً بل هو كمال، بل هو من أدلة الكمال نفسه.

بقي علينا ان نعرف وجوه المحامل لتلك الآيات الكريمة على القواعد العربية:

أولاً: ﴿الصَّابِئُونَ﴾ معطوف على اسم ان محلاً، وان كان مرفوعاً لفظاً للتأكيد.

ثانياً: ﴿الْمُقِيمِينَ﴾ معطوف على محل ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ محلاً ولكنه منصوب لفظاً على المدح.

ثالثاً: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ سقطت عن العمل بالسكون فلو أرجعناها الى أصلها أعملناها (ان هذين لساحران) كما عليه بعض القراءات.

رابعاً: ان الضم في قوله: ﴿عَلَيْهُ الله﴾ لأجل تضخيم لفظ الجلالة، اذ لو جاء مكسوراً كان لفظ الجلالة مخففاً.

والتضخيم هنا ذو مصلحة لأجل ابراز أهمية المعنى الذي تتحدث الآية الكريمة عنه.

قواعد التجويد:

لا إشكال من الناحية الفقهية، من كفاية قراءة القرآن الكريم في الصلاة او غيرها، بشكل مطابق للفصاحة في الجملة، وللقواعد النحوية، من ناحية أخرى.

بل أفتى المشهور ان الخطأ النحوي اذا لم يغيّر المعنى كان مجزياً، ولا يجب اعادته، وان كان أحوط استحباباً. ولكن ينبغي ان يكون الفرد غير متعمد، كما هو معنى الخطأ.

واما ان يتوخى الفرد أعلى أشكال الفصاحة في قراءته، فلم يفتِ أحد بوجوبه، ونقصد بهذا الشكل تطبيق قواعد التجويد التي تجعل القراءة أفصح وألطف.

ولكن الانصاف ان تطبيقات قواعد التجويد، قابلة للمبالغة أحياناً، فيتورط الإنسان في السماجة في قراءته بدلاً ان ينال الجمال والكمال.

بل وجد من الفقهاء، من يستشكل في أساليب القلب والابدال ونحوها

المقترحة في علم التجويد، بل يجب ان تبقى الحروف على طبعها في النطق لتكون فصيحة.

ويؤيد ذلك، اننا نستطيع التأكيد ان القرآن لم ينزل على طريقة التجويد، بل نزل على اللفظ الاعتيادي، فان أراد الفرد ان يقرأ القرآن على ما أنزل، فيجب ان يقرأه بلفظه الاعتيادي.

فالقلب والابدال المقترح في علم الصرف والحركات المفترضة في علم النحو ضرورية للفصاحة ونعلم بنزول القرآن بها. واما القلب والابدال المقترح في علم التجويد فالأمر فيه مختلف تماماً.

بل الأمر عند فقهائنا أكثر من ذلك كما سنرى حيث يعتبر من واضحات وأوليات علم التجويد، المنع من الوقف مع الحركة ومن الدرج بالسكون. فان سكن الفرد الحرف الأخير وجب عليه الوقف وان حركه وجب عليه الدرج.

ولا أعهد احداً من الفقهاء من أفتى بوجوب ذلك بصراحة لوضوح عدم الدليل من الكتاب والسنة عليه، فهم بين محتاط وجوباً ومحتاط استحباباً، كما عليه أعني الاستحباب بعض أساتذتنا والسيد الأستاذ[1].

ولا يخفى ان الدليل معهم، فان السرعة في قراءة القرآن الكريم مفروضة ومنتشرة، كما ان سائر الطبقات ومختلف الثقافات بل حتى مختلف اللغات من يقرأ القرآن الكريم. وهذا أمر يشكّل سيرة قطعية قائمة منذ زمان المعصومين عليهم السلام الى العصر الحاضر. الأمر الذي يبرهن على ان كل التسامحات التي تحدث مع سرعة القراءة او عدم اتقانهاالنسبي، مما لا يخل بالمعنى او بأقل درجات الفصاحة، او لم يكن عمدياً، فهو مسموح به شرعاً.

---

[1] [انظر العروة الوثقى: ج ٢. ص ٥١٥. الطبعة الجديدة والتي تضم تعليقات عدة من الفقهاء العظام. منهاج الصالحين تعليقة السيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ٢٢٩.كتاب الصلاة. المبحث الثاني. المسألة ٤٠. التعليقة ١٤٣. اما رأي أستاذه الخوئي ففي المستند: ج ٣. ص ٤٦٦. فالحكم كما ذكره السيد ـ أعلى الله مقامه ـ في المتن لكن في المنهاج الطبعة الأخيرة: ج ١. ص ١٦٤. المسألة ٦٠٨. الاحتياط عنده وجوبي فلاحظ].

وبدلاً من ان نتوقع النهي عن هذه السيرة فاننا نرى العشرات من الروايات الدالة على الاكثار من قراءة القرآن وتكراره، الأمر الذي يشكل امضاء لتلك السيرة لا نهياً عنها.

ومن الواضح، ان أكثر قواعد التجويد عدداً بل أكثرها وضوحاً مما لا يلتزم به الناس في القراءة البطيئة فضلاً عن السريعة، الأمر الذي يجعل الاحتياط الوجوبي بالنسبة اليها أمراً متعذراً. فضلاً عن الفتوى بالوجوب.

اما الوجه في الاحتياط الاستحبابي، فليس الا توخي عدم مضادة قول من يرى الاحتياط الوجوبي.

وقد يقال: ان هناك من الأدلة ما يكفي للفتوى بالاستحباب باتباع قواعد التجويد، وليس الاحتياط الاستحبابي فقط.

منها: قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾[1].

ورواية عبد الله بن سليمان[2] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾. قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بينه تبييناً ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل. ولكن أقرعوا به قلوبكم القاسية ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة.**

وعن أبي بصير[3] عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: **وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً. قال: هو ان تتمكّث فيه وتحسّن به صوتك.**

وعن علي بن محمد النوفلي[4] عن أبي الحسن عليه السلام قال: **ذكرت الصوت عنده. فقال: ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته. الحديث.**

الا ان غاية ما تدل عليه هذه الروايات هو استحباب البطء في القراءة وتحسين

---

[1] [سورة المزمل: الآية ٤].

[2] الوسائل: أبواب قراءة القرآن. الباب ٢١. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٤.

[4] المصدر: الباب ٢٤. الحديث ٢.

الصوت فيه. وهذا لا يقتضي اتباع قواعد علم التجويد، بل يتم مع اتباع القواعد النحوية والصرفية فقط. فلعل قراءة التجويد تبقى من دون دليل حتى على الاستحباب.

نعم، لو قلنا بأن التجويد عرفاً مندرج في معنى تحسين الصوت وتحسين طريقة القراءة، كما لا يبعد، في كثير من قواعده، أمكن القول باستحبابه.

الا اننا قلنا ان المبالغة فيه تؤدي الى السماجة أحياناً. كما سنسمع.

قال بعضهم[١]: وقد يبالغ بعض القراء في التفخيم والترقيق بحيث يفقد الحرف وجوده عند الترقيق، او يتحول الى حالة الحصرمة عند التفخيم وانما يراعى دائماً التوسط دون التكلف او التعسف.

وقال في مورد آخر[٢]: وهناك من يكسر الحرف الساكن سكون بناء كي يتمكن من النطق بالحرف الأخير، وهو ساكن في حالة الاظهار مثل: بكرْ. بعضْ. علمْ. ولا يجوز وقوعه في القرآن.

وقال في مورد آخر[٣]: ولا تفخّم اللام الا في كلمة واحدة هي لفظ الجلالة. وهذا عند حفص وبقية القراء عدا ورش فانه يفخّم اللام في لفظ الجلالة وفي غير لفظ الجلالة عندما يأتي قبلها حرف اطباق...نحو (ظلوا. من أظلم. الصلاة. مصلى. الطلاق. طلقتم). **أقول**: ولا شك في سماجة تضخيم[٤] اللام في هذه الموارد وعدم عرفيتها.

وقال في مورد آخر[٥]: ومن الاقلابات الشائعة على ألسنة العامة اقلابهم الدال على[٦] جيم في قراءة: ﴿لَقَدْ جَاءَكُم...﴾[٧] واقلاب الدال الى ذال في قوله:

---

[١] نظرات في علم التجويد. ادريس الكلاك ص ١٠٩.

[٢] المصدر: ص ١١١.

[٣] المصدر: ص ١٠٤.

[٤] [لعل الأرجح هو: تفخيم].

[٥] المصدر: ص ١٠١.

[٦] [لعل الأرجح هنا (الى) بدل (على)].

[٧] [سورة التوبة: الآية ١٢٨].

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا...﴾[1] والدال الى شين مثل: ﴿قَدْ شَغَفَهَا...﴾[2].

وقال في مورد آخر[3]: والأولى النطق بالحرف على غير هيئة التشديد الذي أسموه بالانفجار الصوتي او النبرة القوية الذي يؤدي الى خلخلة في الصوت وبشاعة في النطق، مما تنزه عنه اللغة العربية ذات الجرس اللفظي المتزن.

قال[4]: ومن الخطأ كذلك ما يقع فيه بعض القراء المصريين من كسر حروف القلقلة بدل تسكينها. مثل قولهم سبِحان بدل سبْحان. وقدِ كان بدل قدْ كان.

أقول: الى غير ذلك من موارد السماجة التي تأتي بها المبالغة في تطبيق قواعد التجويد. فلعل الفتوى بكراهتها أولى. ولكن في الحدود الاعتيادية من هذه القواعد، مع المطابقة للذوق السليم، يمكن ان يقال: بأنه تحسين مندرج في كبرى الاستحباب ولكن الفتوى بوجوبه، مما لا وجه له.

وهذا يكفي في مناقشة علم التجويد فقهياً، بدون حاجة الى الدخول في تفاصيل قواعده.

تجزئة القرآن الكريم:

للقرآن الكريم اسلوبان من التجزئة كل منهما ينقسم الى أجزاء أصغر:

الاسلوب الأول: تجزئته الى السور، وتجزئة السورة الى الآيات. وهذه التجزئة منصوص عليها في القرآن الكريم نفسه. اما تسمية السورة سورة. ففي أكثر من موضع. قال تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾[5] وقال سبحانه: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[6]. واما الآيات فمكررة في القرآن الكريم كثيراً، الا ان بعضها يكون الأظهر

---

[1] [سورة الأعراف: الآية ١٧٩].

[2] [سورة يوسف: الآية٣٠].

[3] المصدر: ص ٩٢.

[4] المصدر: نفس الصفحة.

[5] [سورة النور: الآية ١].

[6] [سورة البقرة: الآية ٢٣].

منها إرادة الآيات اللفظية القرآنية لا الآيات الكونية وهي محل الشاهد الآن كقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾[1].

اذن، فهذا المقدار من التجزئة ثابت وصحيح، الا ان الخلاف في بعض مصاديقه. فمثلاً: اختلفوا[2] في ان سورة الضحى وسورة ألم نشرح سورة واحدة او اثنتان. وقال الذين يدعون الوحده: ان وجود البسملة بينهما لا يضر بوحدتهما لأنها قد تقع في وسط السورة كما ورد في سورة النمل.

وجواب ذلك اجمالاً: ان ما وقع في سورة النمل مندرج في ضمن الكلام وليس آية مستقلة اذ قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾[3] واما حين ترد البسملة آية مستقلة، فهي دليل تعدد السورة. فان الوارد مؤكداً على ان الصحابة لم يكونوا يعرفون نهاية سورة وابتداء أخرى الا بنزول البسملة[4].

وهذا كما يدل على ان هاتين السورتين متعددة، فانه يدل على ان البسملة جزء من السورة التي تأتي هي في افتتاحها. وان البسملة جزء من كل سور القرآن الكريم وتمام الكلام في محله.

وكذلك اختلافهم في سورتي الفيل وقريش. وهناك من الأدلة الفقهية ما يساق على وحدة هاتين السورتين وتلك السورتين غير ما سبق وليس هنا محله. غير انه من المؤكد ان قراءتهما في ركعة واحدة خلاف الاحتياط لاحتمال الجمع بين السورتين المنهي عنه. كما ان قراءة واحدة منها مخالف للاحتياط لاحتمال الاقتصار على بعض السورة. فترك هذه السور الأربعة في الصلاة واجب احتياطاً.

واما بالنسبة الى أسماء السور فلا نعلم من الذي وضعها وكيف تم الاتفاق عليها. وبعضه وان كان جيداً في المعنى كسورة الحمد والتوحيد، الا ان بعضه ليس

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٠٦].

[2] [انظر مدارك الأحكام: ج ٣. ص ٣٧٧. مستند العروة: ج ٣. ص ٣٥٣ وما بعدها].

[3] [سورة النمل: الآية ٣٠].

[4] [انظر مستدرك الوسائل: ج ٤. أبواب القراءة في الصلاة. الباب ٨. الحديث ٣، ٩. مستدرك الصحيحين للحاكم النيسابوري: ج ١. ص ٢٣٢].

كذلك كذكر الحيوانات: البقرة والفيل او ذكر الكافرين والمنافقين، او باسم غير موجود لفظه في السورة كالأنبياء والممتحنة وغيرهما. الا انه لا سبيل اليوم الى احداث بعض التغيير.

والأولى الجري على ما فعله السيد الشريف الرضي في كتابه: مجازات القرآن حيث يعنون هكذا: السورة التي تذكر فيها البقرة والسورة التي تذكر فيها النساء والسورة التي تذكر فيها الأنعام وهكذا في كل السور. وهي التفاتة بارعة.

وما يمكن ان يستدل به على حجية أسماء السور بعض الأدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: السيرة الصاعدة الى زمان المعصومين ﷺ بل لعلها صاعدة الى زمان النبي ﷺ. من التسالم على تسمية السور بهذه الأسماء.

وهذا صحيح في الجملة، الا انه يجب ان نحرز شمول السيرة لكل السور بهذه الأسماء نفسها. مع العلم ان هذا العموم مشكوك التحقق في زمن المعصومين فضلاً عن النبي ﷺ، ولا أدل على ذلك من الاختلاف في أسماء بعض السور كالمؤمن وغافر، وكالاسراء وبني اسرائيل.

على ان المظنون جداً ان سكوت الأئمة ﷺ عن هذه التسميات او عن كثير منها على الأقل، لا تجري فيها أصالة الجهة كما يعبرون في علم الأصول، باعتبار اشتهارها بين طبقات كثيرة من المذاهب الاسلامية المتعددة.

الدليل الثاني: وجود الروايات عن الأئمة المعصومين ﷺ في تسمية هذه السور. وهي كثيرة مروية في عدة موارد منها: ثواب من قرأ هذه السور او تلك وهو حقل من حقول المعرفة على أي حال.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: عدم جريان أصالة الجهة كما أشرنا.

ثانياً: مجارات الناس والحديث معهم بألسنتهم وعلى قدر عقولهم.

ثالثاً: ان بعض الأسماء تختلف في الروايات عما هي موجودة عليه الآن. مما لا مجال للدخول في تفاصيله.

رابعاً: ان كثيراً من هذه الروايات، بل الأعم الأغلب منها غير تام سنداً، فلو

كان ناطقاً ببعض الأحكام لم يحكم الفقهاء على طبقه.

واذا لم يتم هذان الدليلان، لا يبقى لدينا غير جواز تسمية السور بمعنى الاشارة الى واقعها، طبقاً لما يعرفه المجتمع لا أكثر.

الاسلوب الثاني: من تجزئة القرآن الكريم، تجزئته الى ثلاثين جزء وكل جزء الى أربعة أحزاب. فيكون المجموع مئة وعشرون حزباً.

والتجزئة الى الأجزاء الثلاثين متسالمة فعلاً، الا ان هناك بعض المصاحف من يقسم الجزء الى حزبين والحزب الى النصف والربع. فلا تكون هذه التجزئة الأخرى متسالمة.

وعلى أي حال، فالاسلوب الثاني، يفقد كلا الدليلين السابقين لأننا لا نعلم تاريخ هذه التجزئة ولا من الذي عملها، ولم يرد عنها ذكر في الروايات.

ومن المؤكد ان التابعين ومن بعدهم كانوا يتحرجون من ان يضيفوا لنص القرآن الكريم أي شيء زائد او غريب، وهذا شامل لأمثال هذه التجزئات، فمن المؤكد انها جاءت متأخرة. ولا نعلم تاريخها وعدم ورود ذكرها في الروايات يؤكد تأخرها الكثير وانها لم تكن موجودة في عصر المعصومين ، او لم تكن مشهورة او مهمة في نظر الناس، بحيث لابد من التركيز عليها.

ولو ورد أحياناً ذكر لأجزاء القرآن في الروايات[1]، فيجب ان يحمل على المعنى اللغوي، وليس على هذه الطريقة المتبعة.

ولئن قلنا في أسماء السور بعدم جريان أصالة الجهة فهنا أولى، كما هو واضح لمن يفكر.

أغراض السور:

هناك غرض عام لنزول القرآن الكريم جملة وتفصيلاً وقد نطق القرآن في

---

[1] ورد في صفة المتقين انهم (تالين لأجزاء القرآن) انظر نهج البلاغة: ج ١. ص ١٦١. وانظر أيضاً الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن. الباب ٣. الحديث ٦.

عدد من آياته:

كقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[١] وقوله جل وعلا: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾[٣] وقوله سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[٤] الى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وهي تبين عدة أغراض وأهداف شاملة وليس غرضاً واحداً: كالرحمة والهداية والتثبيت والبشرى وتبيان كل شيء والانذار. ولا حاجة الآن الى شرح معانيها أكثر مما هي واضحة.

وانما محل الشاهد الآن هو التساؤل عما اذا كان لكل سورة غرضها الخاص بها. كجزء من الغرض العام للقرآن او كتطبيق من تطبيقاته كما هي جزء منه ام لا؟

وهذا الغرض واضح في بعض السور بلا شك. فيحسن ان نذكر بعضاً منها، والله أعلم بما ينزل:

سورة التوحيد: نفهم منها ان الغرض ذكر الصفات الرئيسية لرب العالمين جل جلاله، وأهمها التوحيد.

سورة الحمد: نفهم منها أجلال الله سبحانه والخضوع له فانها تبدأ بتمجيده ثم تعرّج على الدعاء بالهداية الى الصراط المستقيم.

سورة الكافرون: نفهم منها المباينة بين عقيدة الحق وعقيدة الباطل.

سورة الواقعة: نفهم منها تقسيم الناس الى ثلاثة أقسام، بشكل لا يمكن فيه الزيادة والنقصان، مهما اختلف أصحاب الأقسام في درجاتهم او دركاتهم وهم: المقربون وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال وهم أصحاب المشئمة أيضاً.

---

[١] سورة الشعراء: الآية ١٩٣ ـ ١٩٥.

[٢] سورة الفرقان: الآية ١.

[٣] سورة النحل: الآية ٨٩.

[٤] سورة النحل: الآية ١٠٢.

سورة يوسف: نفهم منها التعرض الى جملة من الحوادث التي وقعت لهذا النبي الجليل عليه السلام، لغرض الاعتبار بها والاستلهام منها.

سورة القصص: نفهم منها التعرض الى نبوة النبي موسى بن عمران عليه السلام، لغرض الاعتبار بها أيضاً، مع زيادات على حوادثها ترتبط بأشكال أخذ الاعتبار منها، وليست أجنبية بالمرة عنها، ولذا ذكر قارون في آخرها الذي كان من قوم موسى فبغى عليهم.

ونفهم من المعوذتين الاستعاذة من الشرور، بالطريقة المذكورة فيها. وهكذا: سورة الفيل وسورة الايلاف وسورة القارعة وسورة المنافقين وبعض السور الأخرى.

ويغلب امكان فهم الغرض العام من السورة على السور القصار. فانه أسهل من السور الطوال.

وتبقى كثيراً من السور الطوال وغيرها لا نفهم منها غرضاً محدداً. وهذا محمول على أحد وجهين:

الوجه الأول: انه لا ضرورة للقول بأن كل سورة تتكفل غرضاً محدداً او غرضين مثلاً، ولا دليل على ذلك. وانما السورة تعتبر حديثاً عاماً يطرق أغراضاً متعددة جداً، تدخل تحت الغرض العام للهداية القرآنية.

والدليل على ذلك متعدد:

١ ـ ان بعض الآيات ـ وليس السور ـ تطرق معاني مختلفة غير متفقة. كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ﴾[1]. فاذا كان ذلك في الآية الواحدة، فوجوده في السورة من باب الأولى.

٢ ـ انه ورد[2]: ان النبي صلى الله عليه وآله حين كانت تنزل بعض الآيات كان يقول ما مضمونه: ألحقوها بمكان كذا في القرآن. فلم يكن هو صلى الله عليه وآله يضمن لها الترتيب بحسب

[1] [سورة المائدة: الآية ١].

[2] [انظر مسند أحمد بن حنبل: ج ١. ص ٦٩. فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ج ٩. ص ٣٤].

النزول. وانما كان هو ﷺ مخولاً ان ينظم السور برأيه.

واذا كان النزول ذا غرض معين، فقد نفهم ان الترتيب الجديد يخرجها عن ذلك الغرض. او قل: انه يدل على عدم وجوده فتأمل.

وعلى أي حال يكفي عدم الدليل على وجود الغرض للسور بمفردها.

الوجه الثاني: انه بالرغم من الوجه الأول، فاننا نحتمل[1] وجود الغرض للسور، ولو بترتيب النبي ﷺ لها، لكننا لا نستطيع ان نفهمه لأنه ليس بمستوى عقلنا وتفكيرنا، بل هو من معاني القرآن المعمقة التي لا يلتفت اليها الا الراسخون في العلم. ومعه فمحاولة ذلك، لابد ان تبوء بالفشل.

ومن المؤسف انه لا توجد روايات واردة عن المعصومين عليهم السلام تحدد ذلك، لكي نأخذ بها او نستعين بها على كشف هذا المعنى الغامض. وعدم وجود الروايات، وان كان يرجح عدم وجود الغرض المشترك، اذ لو كان موجوداً لصرح به ولو في بعض السور[2]. لكن يمكن ان يكون عدم وروده من باب دقته فوق أذهان العامة، مما اقتضت المصلحة كتمانه.

السجود في القرآن الكريم:

من المعروف بل من ضروريات الدين واجماع المسلمين، ان في القرآن الكريم مواضع يكون السجود فيها عند القراءة او الاستماع مطلوباً وراجحاً. بعضه على نحو الوجوب وبعضه على وجه الاستحباب.

والمتسالم عليه بين فقهائنا، هو وجوبه في أربعة مواضع: في حم فصلت وحم السجدة والنجم واقرأ. والباقي سجودات مستحبة في أحد عشر موضعاً:

١ ـ الأعراف، عند قوله: وَلَهُ يَسْجُدُونَ[3].

---

[1] لأننا قلنا انه لا دليل عليه، ولم نقل ان الدليل قائم على خلافه.

[2] نعم، ورد ذلك عن سورتي التوحيد والواقعة فقط، حسب علمي.

[انظر الكافي: ج ١. كتاب التوحيد. باب النسبة].

[3] الآية: ٢٠٦.

٢ ـ الرعد، عند قوله: وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ [١].

٣ ـ النحل، عند قوله: وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ [٢].

٤ ـ الاسراء، عند قوله: وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعاً [٣].

٥ ـ مريم، عند قوله: خَرُّوا سُجَّداً وَبُكِيّاً [٤].

٦ ـ الحج، عند قوله: إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ [٥].

٧ ـ الحج أيضاً، عند قوله: وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [٦].

٨ ـ الفرقان، عند قوله: وَزَادَهُمْ نُفُوراً [٧].

٩ ـ النمل، عند قوله: رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ [٨].

١٠ ـ ص، عند قوله: وَخَرَّ رَاكِعاً وَأَنَابَ [٩].

١١ ـ الانشقاق، عند قوله: لا يَسْجُدُونَ [١٠].

وقولنا (عند قوله) تقريبي، والا فلقارئ القرآن الكريم ان يتم الآية فقط. وله ان يتم المقطع القرآني المتصل بمعنى واحد. وله ـ في المستحبات ـ ان يؤجل سجدته الى انتهائه من التلاوة ولكن هذا التأجيل في السجدات الواجبة مخالف للاحتياط جداً.

بقيت الاشارة الى بعض الأمور:

الأمر الأول: أفتى قسم من الفقهاء [١١] منهم متقدمون ومتأخرون باستحباب

---

[١] الآية: ١٥.

[٢] الآية: ٥٠.

[٣] الآية: ١٠٩.

[٤] الآية: ٥٨.

[٥] الآية: ١٨.

[٦] الآية: ٧٧.

[٧] الآية: ٦٠.

[٨] الآية: ٢٦.

[٩] الآية: ٢٤.

[١٠] الآية: ٢١.

[١١] [الخلاف للشيخ الطوسي: ج ١. ص ٤٢٥. المسألة ١٧٣. السرائر لابن ادريس الحلي: ج ١. ص ٢٢٦. جواهر الكلام: ج ١٠. ص ٢١٧].

السجود عند كل لفظ للسجود في القرآن وقد وردت في ذلك بعض الروايات.

منها صحيح محمد بن مسلم[١] **كان علي بن الحسين عليه السلام يعجبه أن يسجد في كل سورة فيها سجدة.**

ولابد ان يراد في هذه الرواية ونحوها من السجود، السجود لله عز وجل. فان ما ورد في القرآن من مادة السجود او لفظه مختلف من هذه الناحية. فان أكثره وان كان مرتبطاً به سبحانه. الا ان بعضها مرتبط بغيره. كقوله: **﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً... رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾**[٢]. وقوله: **﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾**[٣]. وقوله تعالى: **﴿وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾**[٤]. وقوله تعالى: **﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾**[٥].

وعلى أي حال، فمضمون هذه الفتوى صحيح فقهياً، اما بنحو الفتوى واما بنحو الاحتياط الاستحبابي على الأقل.

الأمر الثاني: ظاهر عدد غير قليل من آيات القرآن الكريم، ان السجود راجع لسماع أي آية من آيات القرآن، بل مع وجود العتب والتعنيف الشديدين على تركه. كقوله تعالى: **﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لا يَسْجُدُونَ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾**[٦] وقوله تعالى: **﴿يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾**[٧] ......اذا فهمنا ان السجود للآيات نفسها.

وكذلك قوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلأَذْقَانِ سُجَّداً﴾**[٨]. وقوله: **﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّداً**

---

[١] الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن. الباب ٤٤. الحديث ٢.

[٢] سورة يوسف: الآية ٤.

[٣] سورة ص: الآية ٧٢.

[٤] سورة النمل: الآية ٢٤.

[٥] سورة يوسف: الآية ١٠٠.

[٦] سورة الانشقاق: الآية ٢١ وما بعدها.

[٧] سورة آل عمران: الآية ١١٣.

[٨] سورة الاسراء: الآية ١٠٧.

وَبُكِيّاً فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾[1]. وغيرهما.

وعلى أي حال، فالأمر لا يعدو الاستحباب للاجماع على عدم وجوبه. ولكن الفتوى بالاستحباب طبقاً لظاهر هذه الآيات أمر غير بعيد.

الأمر الثالث: العمدة فقهياً في مشروعية السجود وجوباً او استحباباً، انما هو المرور على مادة السجود او لفظه، بغض النظر عما قلناه في الأمر الثاني.

فلو قرأ قسماً من الآية المحتوية على السجود، من أولها او من آخرها، ولم يمر على مادة السجود، فليس هناك سجود فقهياً، وان كانت اللفظة مجاورة له كقوله تعالى:**﴿كَلَّا لا تُطِعْه﴾**[2]، وغيره.

وقد أفتى بعض أساتذتنا[3] بعدم وجوب الذكر في سجود التلاوة أخذاً بالأصل الخالي من الحاكم او الوارد لأن الروايات الآمرة بالذكر فيه غير تامة سنداً في رأيه[4]. فيبقى الأمر على الاستحباب من باب التسامح في أدلة السنن. الا ان الظاهر ان بعضها معتبر، فالأحوط وجوب الذكر، ودليله موكول الى الفقه.

بقي ان نعرف ان ما هو الضروري في هذا السجود هو حصول مسمى السجود، بالشكل المرتكز في الذهن متشرعياً يعني ان يكون له جهة تشابه مع سجود الصلاة في الجملة، ولا يفرق عنه تفريقاً نوعياً.

والمهم في السجود هو وضع الجبهة على الأرض مع الامكان واما الأجزاء والشرائط الأخرى لسجود الصلاة، فلا يلحقها شيء منه الا بمقدار ما أشرنا اليه من المشابهة بينهما، او ان يصدق على المكلف انه ساجد من هذه الزاوية أيضاً. مضافاً الى عدم لزوم الحرام فيه، كما لو كان محل السجود مغصوباً.

---

[1] سورة مريم: الآية ٥٨ و ٥٩.

[2] [سورة العلق: الآية ١٩].

[3] [انظر منهاج الصالحين بتعليق السيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ٢٥٠].

[4] [الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة. الباب ٤٦].

ولذا أفتى المشهور[١] بسقوط غالب شرائط وأجزاء سجود الصلاة عن سجود التلاوة، كالطهارة من الحدث والخبث، ومن الحيض والجنابة وغيرهما. وكذلك الاستقبال وطهارة موضع السجود واستكمال الأعضاء السبعة في السجود. وان اختلفوا في بعض الأمور والظاهر رجوعها الى عدم كونها دخيلة في صدق السجود. فلاحظ.

فالمهم فيها النية وصدق السجود متشرعياً، والذكر على الأحوط وليس قبلها ولا بعدها تكبير واجب بل ولا مستحب، ولابعدها تشهد ولا تسليم.

قصد الدعاء بالقرآن:

هل يجوز قصد الدعاء بالقرآن الكريم:

اما في غير الصلاة، فهو واضح الجواز والصحة، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٢]. وغيرها كثير.

كما يمكن التكلم بالقرآن الكريم. لا أقصد بكل الكلام، كما نقل عن امرأة انها كانت تفعل ذلك خلال العصر الأول للاسلام. كما لا أقصد الاستشهاد بآيات القرآن الكريم على كثير من المقاصد والغايات. فان هذا أيضاً واضح وصحيح.

وانما اقصد اجراء المثل على الأشياء الكثيرة ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾[٣]. واذا حالفك التوفيق وجدت القرآن ناطقاً بشكل عجيب بمختلف الأشياء. لا بمداليله اللفظية المباشرة بل بمعنى آخر ينطبق تلقائياً على المورد ونفهمه بوضوح. وهذا يختلف في الموارد اختلافاً كثيراً. كتطبيق أسماء الكفار او أسماء الأنبياء او أسماء الأماكن على أشخاص او أماكن او غيرها مما يمر بحياة الفرد، فتكتسب الآية معنى جديداً واضحاً بهذا الصدد.

---

[١] [مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد العاملي: ج ٧. ص ٤٤٤. جواهر الكلام: ج ١٠. ص ٢٢٤].

[٢] [سورة البقرة: الآية ٢٠١].

[٣] [سورة الروم: الآية ٥٨].

وهذا هو الاسلوب الرئيسي لفهم القرآن الكريم مع الاستخارة به. اذ ليس هناك آية تنطبق على المورد انطباقاً كاملاً بكل ظاهرها وانما تنطبق بنوع من الاختلاف في التطبيق.

والمهم في هذا العنوان الذي ذكرناه هو الدعاء خلال الصلاة بالقرآن الكريم.

فان كان في غير الجزء الواجب، فلا اشكال فيه، ولا يكون من (كلام الآدميين) المنهي عنه والمبطل للصلاة، لوضوح ان قصد الدعاء لا يخرجه عن كونه قرآناً. والفرد ملتفت الى انه يقرأ القرآن فعلاً. وقراءة القرآن غير مبطلة للصلاة. لكن بشرط ان لا يقصد الجزئية من الصلاة لا الواجبة ولا المستحبة، لأنه لا يوجد شيء من هذا القبيل في أجزاء الصلاة. فان قصد عامداً بطلت صلاته لأنه تشريع محرم.

واما قصد الدعاء من القرآن في الجزء الواجب، ومثاله قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[1]. حيث يحتمل ان يقصد المصلي الدعاء بهذه الآية الكريمة، وهي جزء واجب من الصلاة، واما السور القصار فليس فيها دعاء.

نعم لو قرأ السور الطوال كالبقرة وآل عمران، فانها تحتوي في بعض آياتها على دعاء. فيكون هذا مثالاً آخر. الا انه نادر الوجود عادة لصعوبة قراءة مثل هذه السور في الصلاة.

وقد قيل بعدم جواز قصد الدعاء ولو من باب الاحتياط الوجوبي لاحتمال التنافي بين قصد القرآنية وقصد الدعاء. فان قصد أحدهما بطل الآخر والمهم في الصلاة وجود القرآن وقصده.

الا ان هذا القصد ينبغي ان يلاحظ على أكثر من مستوى:

المستوى الأول: ان يقصد الفرد الدعاء محضاً، مع تغافله او إهماله لجهة القرآن الكريم، ويقتصر على الآية بهذا المقدار. فهذا واضح البطلان ومبطل للصلاة مع الاقتصار عليه.

المستوى الثاني: ان يقصد الفرد القرآن والدعاء معاً، بحيث يكون الداعي الى قراءة الآية الكريمة كلا الأمرين بمقدار متساو. وهذا أيضاً مبطل لأن المهم هو قصد

---

[1] [سورة الفاتحة: الآية ٦].

الجزئية بالقرآن كشيء أساسي ولم يحصل.

المستوى الثالث: ان يقصد القرآن كشيء أساسي والدعاء كشيء ثانوي. يعني، عملياً: انه يستغل قراءة القرآن في الدعاء ضمناً. ولكن قصد الدعاء يخرج الآية الكريمة من الجزئية في نظره ولو ارتكازاً. فهذا أيضاً باطل ما لم يكرر الآية بالشكل المشروع. اذ لابد من قصد الجزئية ولو ارتكازاً.

المستوى الرابع: ان يقصد القرآن كشيء أساسي وكجزء من الصلاة ولو ارتكازاً. وانما يقصد الدعاء ضمناً. فهذا أمر جائز لأن ما هو المطلوب وهو الاتيان بالآية الكريمة كجزء من الصلاة قد حصل.

فان كان هناك احتياط استحبابي بالترك، فانما هو للخروج من مخالفة من قال بالمنع، ولاحتمال منافاة الدعاء مع القرآن مطلقاً، وان كان احتمالاً مرجوحا على أي حال.

الاعتبار بالقرآن الكريم:

وهو أمر ضروري في قراءة القرآن، سواء كان في الصلاة او غيرها. وان كانت القراءة مجزية بدونه على أي حال فقهياً. الا انها لا تحصل للفرد أي ثواب او أي درجة عند الله تعالى ما لم يحصل الاعتبار والتفكر. وبمقدار ما يحصل ذلك يحصل القبول.

وهو أمر لا ينافي الصلاة بطبيعة الحال، بل هو يدعمها ويرفع من شأنها، كما هو واضح.

ولكن لمجرد الالتفات **أقول:** انه ينبغي التفريق بين معاني القرآن الكريم، فانها كلها جليلة ومقدسة، ولكن بعضها يناسب محل التوجه والخشوع الى الله سبحانه وبعضها لا يناسب ذلك، لأنها معاني عقلية او اجتماعية او فقهية او نحوها، مما يكون التأمل فيها علمي ولا يناسب وضع الصلاة والتوجه. بل يكون مبعداً أكثر مما يكون مقرباً كآيات الأحكام وغيرها.

نعم، هو في غير أوقات الصلاة والتوجه، ضروري بل واجب بالوجوب الكفائي ولا شك باستحبابه النفسي، لأجل معرفة ما في القرآن من أسرار وعلوم وقانون لكي يطبقه الفرد على نفسه وغيره فيحظى بسعادة الدارين.

وان الأدلة الآمرة بالتفكر بالقرآن الكريم شاملة لكل أشكاله وحقوله. غير ان الفرد ينبغي ان يضع لكل حقل موضعه ويورد كل منها مورده. فكما ان الاستشهاد بآية في الميراث لا معنى له في بحث فلسفي. كذلك ايرادها في وقت الاعتبار والخضوع.

ولذا عبرنا في عنوان الفصل بالاعتبار، لأننا نتحدث الآن عن قراءة القرآن في الصلاة وأوقات الخشوع، والأدلة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة طافحة بذلك نورد عدداً منها:

قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2].

وقال جل جلاله: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[3].

وقال جلت عظمته: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾[4]. وغيرها من الآيات.

وعن أبي حمزة الثمالي[5] عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: **الا أخبركم بالفقيه حقاً، من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يؤيسهم من روح الله. ولم يرخص في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه**

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٢) سورة الحشر: الآية ٢١.

(٣) سورة ص: الآية ٢٩.

(٤) سورة النساء: الآية ٨٢.

(٥) الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن. الباب ٣. الحديث ٧.

الى غيره. ألا لا خير في علم ليس فيه تفهم. ألا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر. ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه.

وعن طلحة بن زيد[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ان هذا القرآن فيه منار الهدى ومصابيح الدجى، فليجل جال بصره ويفتح للضياء نظره. فان التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور.

وعن سماعة[٢]، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ينبغي لمن قرأ القرآن اذا مر بآية من القرآن فيها مسألة او تخويف ان يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأله العافية من النار ومن العذاب.

وعن السكوني[٣] عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله – حديث –: اذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع مشفع وقائل مصدق ومن جعله أمامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه ساقه الى النار. وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم. ظاهره أنيق وباطنه عميق. له نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه. مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل على المعرفة، لمن عرف الصفة، فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره. ينج عن عطب ويتخلص من نشب. فان التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور. فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص.

وعن عبد الله بن سليمان[٤] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾. قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بينه تبيينا ولا تهذّه هذّ الشعر ولا تنثره نثر الرمل. ولكن اقرعوا به قلوبكم القاسية ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة.

---

[١] المصدر: الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ٣.

[٤] المصدر: الباب ٢١. الحديث ١.

والأخبار في ذلك أكثر من ان تحصى وخطبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في وصف القرآن الكريم أشهر من أن تذكر، فراجعها ان شئت[1].

وكما يمكن تحصيل المعاني او الاعتبار بالقرآن الكريم عند قراءته كذلك يمكن عند سماعه او استماعه ومن هنا جاء الحث على الاستماع في القرآن والسنة.

قال الله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[2] وهذه الرحمة المتوقعة عند استماع القرآن الكريم على أشكال، منها للثواب الأخروي، وهو الفهم المشهور. ومنها: التفات الإنسان الى معاني القرآن وخطورها بالتدريج على ذهنه، الأمر الذي يورثه اعتباراً وخشوعاً وكمالاً.

وفي السنة عن عبد الله بن أبي يعفور[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: الرجل يقرأ القرآن أيجب على من سمعه الانصات له والاستماع؟ قال: نعم. اذا قرأ عندك القرآن وجب عليك الانصات والاستماع.**

وعن زرارة[4] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يجب الانصات للقرآن في الصلاة وغيرها. واذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الانصات والاستماع.**

الى غيرها من الروايات.

وينبغي ان نلتفت هنا الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان الانصات والاستماع ضروريان للفهم. لوضوح ان مجرد السماع بدون تركيز وانتباه لا تحصل منه أي فائدة، الا ان يشاء ربي شيئاً.

الأمر الثاني: ان قوله عليه السلام: (وجب عليك الانصات) لا يراد به الوجوب الفقهي، بل مطلق المطلوبية، لأنه لم يكن يومئذ للوجوب معناه الاصطلاحي الفقهي الالزامي، لكي نحمل النص عليه. وانما هو بمعنى الرجحان الشديد والاستحباب الأكيد. وهو المطلوب.

---

[1] [نهج البلاغة: ص ٣١٥. الخطبة ١٩٨. تعليق الدكتور صبحي الصالح].

[2] سورة الأعراف: الآية ٢٠٤.

[3] الوسائل (المصدر السابق): الباب ٢٦. الحديث ٤.

[4] المصدر: الحديث ٦.

الأمر الثالث: قوله (في الصلاة وغيرها)، يعني في صلاة الجماعة اذ وردت هذه الرواية، وغيرها مما لم نذكره، دليلاً على استحباب اصغاء المأمومين لقراءة الامام في صلاة الجماعة. ووردت روايات في استحباب رفع الامام صوته في القراءة ليسمع المأمومين[1]، وهذا شكل من أشكال التفاعل بين الامام والمأمومين، للالتفات الى فوائد القرآن الكريم. غير ان هذه الرواية المشار اليها في أول هذه الملاحظة تدفع احتمال ان يكون رجحان الاستماع خاصاً بالصلاة بل هو شامل للصلاة وغيرها، كما هو الواقع.

---

[1] [الوسائل: ج ٥. أبواب صلاة الجماعة. الباب ٥٢].

فصل
قاعدة الفراغ

وفكرتها الاجمالية، ان الفرد اذا فرغ من عمل عبادي معين كالوضوء او الصلاة مثلاً، ثم شك انه أتى بجزء معين خلال تلك العبادة ام لا، فان له ان يبني على الصحة، وانه أتى بالجزء المشكوك ان شاء الله تعالى.

ونبدأ بسرد ما ورد فيها من روايات لنكون على بصيرة من أمرنا حين نتحدث عن القاعدة.

صحيحة زرارة[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك ام لا. فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله مادمت في حال الوضوء. فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوئه لا شيء عليك فيه. فان شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك. فان لم تصب بللاً، فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك. وان تيقنت انك لم تتم وضوئك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء...... الحديث.**

وموثقة عبد الله بن أبي يعفور[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه.**

[1] الوسائل: ج ١. أبواب الوضوء. الباب ٤٢. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

وصحيحة محمد بن مسلم[1]: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة. قال: يمضي على صلاته ولا يعيد.**

ورواية محمد بن مسلم[2] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً، فامضه ولا اعادة عليك فيه.**

وصحيحة بكير بن أعين[3] قال: **قلت له: الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.**

والقدر المتيقن من هذه الروايات، وهو مورد النص والاجماع ان المكلف اذا انتهى من الوضوء واشتغل بشيء آخر كالصلاة او القراءة او أي شيء آخر. ثم شك، في بعض أفعال الوضوء، كما لو شك انه غسل يده اليمنى ام لا او شك انه مسح رأسه ام لا، فان وظيفته الشرعية هو البناء على صحة الوضوء وعدم الاعتناء بالشك. سواء كان في الصلاة الأولى او ما بعدها، ولا يجب عليه الوضوء ما لم يحدث.

الا ان هنا تفريعات كثيرة زائدة على هذا القدر المتيقن هل تشمله هذه القاعدة المسماة فقهياً بقاعدة الفراغ ام لا. ونعرض الأهم من هذه التفريعات من خلال الأسئلة التالية:

١ ـ يشترط بعض الفقهاء في القاعدة ان يكون المكلف محرزاً حين الشك انه كان ملتفتاً عند الوضوء. فلو لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة. فهل الأمر حقاً كذلك؟

٢ ـ اذا شك في الفراغ وعدمه، كما لو كان الشك في الجزء الأخير من الوضوء ولم يكن مضى زمان معتد به. فهل تجري القاعدة ام لا؟

٣ ـ هل يجب ان يكون المكلف داخلاً في عمل مستقل عرفاً. او يكفي مضي زمان معتد به، وكم هو هذا الزمان؟

٤ ـ اذا شعر الفرد بالانتهاء من العبادة هل يكون ذلك كافياً، وان لم يمض

---

[1] المصدر: الحديث ٥.

[2] المصدر: الحديث ٦.

[3] المصدر: الحديث ٧.

زمان معتد به او لا؟

٥ ـ قاعدة الفراغ خاصة بالوضوء في الروايات، فهل تشمل باطلاقها سائر العبادات كالصلاة والحج؟

٦ ـ هل تشمل هذه القاعدة باطلاقها جانب المعاملات في الفقه ام لا؟

ونبدأ بالجواب على هذه الأسئلة ضمن جهات:

الجهة الأولى: في شرط قاعدة الفراغ.

وهو ان يحرز الفرد الشاك نفسه انه كان متذكراً وملتفتاً عند الوضوء، فان لم يحرز ذلك لم تجر القاعدة.

والدليل على ذلك هو قوله في صحيحة بكير: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

فهل يستفاد من هذه الجملة ذلك، كما فهم الفقهاء ام لا. مع العلم انه يحتمل في فهمها عدة أمور:

الأمر الأول: انها كالتعليل لقاعدة الفراغ، فتصلح ان تكون مقيدة لها. فتنتفي القاعدة بدونها. وهذا هو الوجه الذي يبني عليه الفقهاء المشترطون لذلك.

الا ان للمناقشة فيه مجال واسع:

أولاً: ان قاعدة الفراغ غير مذكورة في صحيحة بكير اطلاقاً وانما ذكر في السؤال موضوعها فقط: الرجل يشك بعدما يتوضأ والامام عليه السلام لم يجب بقاعدة الفراغ حتى يكون قد قيدها بهذه الجملة المبحوث عنها، وانما وقعت هذه الجملة في الجواب رأساً.

وقد يخطر في البال: اننا نفهم القاعدة من الروايات الأخرى، ونجعل هذه الجملة قيداً لها.

الا ان هذا المقدار يجاب بدوياً. بأنه لا دليل على ان هذه الجملة، مربوطة بقاعدة الفراغ أساساً بعدما خلت روايتها عن التعرض لها. الا ان هذا يجاب، بأننا نعرف ذلك من انحفاظ الموضوع وهو موضوع واحد للقاعدة المستفاد من الروايات الأخرى والقيد المستفاد من هذه الرواية.

الا ان هذا بمجرده غير كاف، بغض النظر عما سوف نقوله في الأجوبة الآتية. لأن ظاهر صحيحة بكير ان الجواب فيها كاف للمكلف، بغض النظر عن قاعدة الفراغ. وذلك: ان الالتفات عند العمل امارة كافية للحكم بصحة الوضوء، ومع وجود الامارة لا حاجة الى جريان القاعدة.

ثانياً: انه يمكن ان ننفي استفادة التعليل منها لأنها جملة مثبتة بسيطة خالية من الشرطية والتعليل اللفظي، كما هو واضح.

ومع انعدام الشرطية، لا تعارض بين المنطوقين، فلا يتم التقييد ومع انعدام التعليل اللفظي، لا مجال للتمسك بالاطلاق.

ثالثاً: يمكن ان نفهم من هذه الجملة مجرد اضفاء جهة نفسية على الشاك لدفع الشك. لكي يرتفع شكه تكويناً في الموارد الأخرى، لا كقاعدة ظاهرية منصوبة حال الشك.

فكأنه قال: لا موجب للشك لأن الفرد غالباً يكون خلال الوضوء ذاكراً وملتفتاً الى أفعاله، وانما يبدأ بالنسيان بعد ذلك. ومعه فالأفضل الاعراض عن الشك والنسيان بالمرة.

ويتلخص من ذلك: اننا ان استفدنا من هذه الجملة الامارية، كانت حاكمة على قاعدة الفراغ ومعه لا مجال لتقييد القاعدة بها. وانما يحصل موضوع القاعدة مع انتفاء موضوعها على القاعدة في كل الأدلة الحاكمة والواردة.

الأمر الثاني: ان نستفيد منها الحكم الظاهري على مستوى الأصل العملي، فهو تعبير آخر عن قاعدة الفراغ الجارية في هذه الحصة وهو حال وجود الالتفات. وغير شامل للحصة الأخرى. ولكنه لا يمكن ان يكون نافياً لها لعدم وجود المفهوم له وعدم استفادة التعليل. حيث لم يقل: لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

الأمر الثالث: ان نستفيد منها مجرد الاقناع الرافع للشك تكويناً من النفس، فهذا لا يندرج في الحكم الشرعي ليكون مقيداً.

ومعه، فعلى كل تقدير لا مجال لتقييد اطلاق القاعدة المستفادة من الروايات الأخرى، بهذه الجملة.

والاجماع غير متحقق لا وجداناً ولا نقلاً سوى الشهرة، وان كان فهو غير تعبدي، وانما هو راجع الى التمسك بهذه الصحيحة الذي عرفنا ما فيه.

والصحيح هو الاحتمال الأوسط وهو الحكم الظاهري العملي، لأننا ننفي كونه لمجرد الاقناع، لأن الظاهر من الجواب هو بيان الحكم الشرعي اذا كان السؤال عنه، كما هو محرر في علم الأصول.

كما ننفي الاحتمال الأول، وهو الامارية، لأنها تحتاج الى استفادة التنزيل منها، وهو متعذر. فتبقى أصلا عملياً غير تنزيلي خاصاً بمورده، وغير مقيد للموارد الأخرى لقاعدة الفراغ اذ لا تنافي بين المثبتين ولا مفهوم له.

فان قيل: انه يمكن استفادة المفهوم من تركيز الامام عليه السلام على هذه الحصة، اذ لولا ذلك لكان ذكرها لغواً، وخاصة وان الحصة لم ترد في السؤال، ليكون سبباً لاختصاص الجواب بها.

قلنا: انه يكفي الاحتمال في ابداء بعض (المصالح) اللفظية او النوعية في بيان الحصة لينتفي المفهوم. وبها ينتفي مطلق مفهوم الوصف على ما هو محقق في علم الأصول.

والنكتة المحتملة هنا، هي الغلبة، فان الأعم الأغلب للفرد انه ملتفت الى أفعاله خلال العمل. وانما يشك او ينسى بعد الانتهاء. او قل: ان الغالب بمن يشك بعد العمل انه لا وجود للشك خلاله. فتخصيص الامام عليه السلام كلامه بالحصة الغالبة خال من الاستهجان، فلا يكون المفهوم مستفاداً.

الجهة الثانية: في جريان القاعدة مع الشك في الفراغ وعدمه. فان المكلف يجب ان يحرز موضوع القاعدة الوارد في النصوص وهو ان يكون (بعد الوضوء) او (في حال أخرى) او (ما مضى من صلاتك وطهورك) ونحوه. والمفروض في هذه الجهة ان هذا لم يحرز، للشك في انه انتهى من الوضوء ام لا ومثاله، كما ذكرنا: الشك في الاتيان بالجزء الأخير منه، كمسح الرجلين او الرجل اليسرى، مع عدم الشعور بالانتهاء أيضاً بطبيعة الحال.

ولا شك ان شيئاً من هذه العناوين لا يصدق، فانه عليه السلام يقول في صحيحة

زرارة: فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت منه في حال أخرى.

ومع تحقق موضوع الرواية، لا شك في جريان القاعدة، وهو الدخول في حال أخرى عرفاً، حتى ولو كان الشك في الجزء الأخير. الا ان المفروض عدم مضي زمان معتد به، وبقاء زمان امكان التدارك.

وفي موثقة ابن أبي يعفور: وقد دخلت في غيره. اذا كان المراد بالضمير هو الوضوء. فيكون حالها الحال السابق.

واما اذا كان الضمير راجعاً الى أفعال الوضوء. لأنه يقول: اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فان كان المراد به (في شيء من أفراد الوضوء) فما قلناه ثابت.

وعلى هذا التقدير يعود الضمير الى الوضوء نفسه، وهو الأقرب لفظياً اليه، وان كان المراد به: (في شيء من أجزاء الوضوء) فيكون الضمير راجعاً الى (الشيء) المعبر عن أحد أفعال الوضوء ويكون الجار والمجرور من توابعه. ومعه تكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز، وليس على قاعدة الفراغ، وتكون أجنبية عن المقام.

واما احتمال:ان يكون الضمير ـ مع ذلك ـ عائداً الى الوضوء، فتكون دالة على قاعدة الفراغ، فغير ظاهر، لأن الظاهر رجوعه الى الموضوع الرئيسي للكلام في الجملة السابقة وهو الشيء. ويكون الجار والمجرور إيضاحاً لابد منه لابراز المراد.

وفي صحيحة بكير: الرجل يشك بعدما يتوضأ. وظاهره الشك في الأفعال لا في أصل الوضوء اذ لا معنى لكونه بعد الوضوء عندئذ. والشك مقيّد بكونه بعد الوضوء، فيجب ان يحرز هذا الأمر تكويناً، والمفروض عدم احرازه في المقام.

وأولى من ذلك قوله في صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة. فانه يخرج بنا عن فرض المسألة. اذ في مورد الرواية تجري القاعدة كما قلنا.

وكذلك قوله في رواية محمد بن مسلم: كل ما مضى من صلاتك وطهورك، فذكرته تذكراً. لأن ظاهره التذكر بعد مضي زمان معتد به. فلا تكون الرواية منطبقة على المقام.

نعم، يمكن تقريب كون المكلف (بعد الوضوء) بتقديم أساليب أخرى في فهم هذا العنوان:

الاسلوب الأول: لا شك ان الفرد تيقن آناً ما بفراغه من الوضوء ثم حصل له الشك في الآن الثاني. فيقال: ان اليقين بانتهاء الوضوء حجة بحدوثه، وان ارتفع بعد ذلك بالشك، على طريقة قاعدة اليقين التي يزول يقينها بنحو الشك الساري.

غير ان الصحيح هو عدم صحة قاعدة اليقين وعدم امكان استفادتها من أدلة الاستصحاب.

الاسلوب الثاني: ان نجعل يقينه بالفراغ آناً ما امارة نوعية على حصول الفراغ فعلاً. وهو الظن النوعي بمطابقة يقين المتيقن للواقع.

ولا يجاب هذا الاسلوب، كما أجاب السيد الأستاذ[1]: بأنه لا دليل على اعتبار وحجية هذا الظن النوعي، لأنه يقال: ان الظنون النوعية حجة بالسيرة العقلائية، فانهم يبنون على ظنونهم النوعية بلا اشكال، الا ان الاشكال يأتي من جهتين:

١ ـ في مقدار الظن النوعي الذي يعمل به العقلاء. فهذا اليقين بعدما تعقبه الشك أصبح الظن بصدقه ضئيلاً. مما قد يخرجه عن السيرة، ولا أقل من كونه من قبيل الشبهة المصداقية له.

٢ ـ ان العقلاء انما يبنون على ظنونهم النوعية القائمة فعلاً دون ما هي في طريقها الى الزوال. ومثل هذا الظن المتضائل بالشك في الآن الثاني، قد يخرجه عن حيز السيرة ولا أقل من كونه أيضاً من قبيل الشبهة المصداقية له.

الاسلوب الثالث: ان المراد بالفراغ: الفراغ الاعتقادي البنائي لا الفراغ الحقيقي لعدم امكان الشك في فساد العمل مع تحقق الفراغ الحقيقي عن العمل.

ويجاب ذلك ببعض الوجوه:

١ ـ انه مخالف لظاهر الروايات الدالة على واقع الفراغ بلا اشكال، لا مجرد الاعتقاد.

---

[1] التنقيح: ج ٥. ص ١٥٥.

٢ ــ ان هذا الاعتقاد قد زال بالشك في الآن الثاني فما هو الدليل على حجيته، بعد انتفاء الوجوه السابقة.

٣ ــ انه يمكن الشك في صحة العمل وفساده حتى مع الفراغ الحقيقي لأن الواقع لا ربط له بالتصور الذهني ربطاً كاملاً، فقد لا يصل الواقع الى الذهن وصولاً كاملاً بل وصولاً ناقصاً فيحصل الشك فيه، وهذا وجداني في كثير من الأمور الواقعية، التي نشك في حصولها.

الاسلوب الرابع: ان المراد بالفراغ: الفراغ الادعائي. وهو يتحقق بالاتيان بمعظم الأجزاء. وهو حاصل بالفرض.

وجوابه: انه يفتقر الى الدليل على الحجية .

وقد يجاب بما أجاب السيد الأستاذ[1] بأن صحيحة زرارة المتقدمة دالة على نفيه لدلالتها على لزوم الاعتناء بالشك ما لم يقم عن وضوئه.

وجوابه: ان الشك بالجزء الأخير قد يأتي متأخراً بعد ان يقوم عن وضوئه. مضافاً الى امكان فهم الطريقية من هذا العنوان، وليس الموضوعية، يعني الاشارة لواقع الانتهاء من الوضوء، وليس التحول الى حال أخرى، فتأمل ولاحظ.

الاسلوب الخامس: الفراغ العرفي، كما فهمه السيد الأستاذ[2] وقال: ولكن متعلقه ليس هو العمل الصحيح بل ذات العمل الأعم من الصحيح والفاسد. اذ لا معنى للشك في الصحة مع الفراغ عن العمل الصحيح.

وقد عرفنا بعض ما فيه:

١ ـ عرفنا انه يمكن الشك بالفراغ مع العمل الصحيح لأن الواقع قد لا يصل الى الذهن بتمامه فيشك، وهذا وجداني. نعم، لو قيل: انه لا يمكن الشك في الصحة مع احراز الفراغ عن العمل الصحيح، فهذا معناه اليقين بالفراغ واليقين بالصحة، فيخرج الأمر عن موضوع المسألة.

٢ ـ انه كيف يكون ذات العمل محفوظاً مع فرض نقصان جزئه الا ان نفهم

---

[1] التنقيح: ج ٥. ص ١٥٤.

[2] المصدر: ص ١٥٥.

الوجود العرفي له أيضاً. وهو مما لم يشر له السيد الأستاذ. وحمل الأدلة الشرعية في حدود الماهيات الشرعية عليه، لا يخلو من مناقشة موكولة الى الأصول.

اذن، فالفراغ مع الشك في الجزء الأخير غير محرز فلا يكون المورد مصداقاً للقاعدة، بل يكون شبهة مصداقية له، فلا تشمله القاعدة ويجب الاعتناء بالشك بالاحتياط بالمسح مجدداً مع الامكان وبدونه اعادة الوضوء بنية الرجاء او نية المطلوبية النفسية.

الجهة الثالثة: هل يجب ان يكون المكلف داخلاً في عمل مستقل عرفاً. او يكفي مضي زمان معتد به او لا يحتاج هذا أيضاً.

ظاهر عدد من الروايات لزوم الدخول في عمل مستقل عرفاً غير الوضوء. ففي صحيحة زرارة: اذا قمت من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة او غيرها فشككت.

وفي موثقة ابن أبي يعفور: وقد دخلت في غيره. اذا رجع الضمير الى الوضوء، وفهمنا من الغير ما هو مغاير له عرفاً من الأعمال.

ورواية محمد بن مسلم: كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً. الأمر الدال على مضي زمان معتد به وهو ملازم عادة للدخول في عمل آخر مهما كان تافهاً.

ومن باب الأولى: ما في صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. لأنه يكون قد انتهى من عدة أعمال بعد الوضوء، او لا أقل من عمل كامل عرفاً هو الصلاة.

وهذه النصوص تكون عرفاً قرينة على ما في صحيحة بكير من كونه (بعد الوضوء) فنفهم منه انه بعد الوضوء بمقدار معتد به، او مع الدخول في عمل آخر.

هذا غاية ما يمكن تقريب الاستدلال على هذا المطلوب. وهذا معناه تخصيص صحيحة بكير بمفهوم صحيحة زرارة الدال على انه اذا لم يصر الفرد في حال أخرى لم تجر القاعدة.

الا انه يمكن المناقشة في ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: تجريد المورد عن الخصوصية عرفاً. وان المهم هو الانتهاء من الوضوء، دون ما يتعقبه من أعمال.

وقد يجاب: بأن الأمر ان كان كذلك كان قوله في صحيحة زرارة (اذا قمت من الوضوء وفرغت منه) كافياً ويكون قوله: وقد صرت في حال أخرى لاغياً.

الا انه يجاب: بأنه ليس لغواً باعتبار افادته الإيضاح العرفي والتركيز التام على الانتهاء من الوضوء. اذ قد يكون الانتهاء قبل عدة ثواني، يعتبر انتهاء مجازياً عرفاً او محل شك، على حين يكون الانتهاء بعد الدخول بأعمال أخرى انتهاء مركزاً ومفروغاً منه.

وقد يجاب: بايقاع المعارضة بين قوله في صحيحة زرارة : اذا قمت من الوضوء، الدال باطلاقه على جريان القاعدة وان لم يدخل في عمل آخر. وبين مفهوم قوله في الصحيحة نفسها: وقد صرت في حال أخرى، الدال باطلاقه على عدم جريان القاعدة عندئذ.

الا ان هذا ليس بشيء لأكثر من وجه:

أولاً: لأنه من تعارض القرائن المتصلة. ومن المعلوم ان حجية الكلام لا تتم بدونها، بخلاف القرائن المنفصلة. ومعه فالتعارض بين القرائن المتصلة غير وارد.

ثانياً: هذا فرع عدم التجريد عن الخصوصية بالفهم العرفي، اذ مع هذا التجريد لا يبقى للمنطوق مجال فضلاً عن المفهوم.

ثالثاً: ان أداة الشرط واحدة، وغير متكررة في الجملة الثانية فيكون المورد من قبيل وجود أفعال شرط متعددة في جملة شرطية واحدة. فيكون بعضها مقيداً لبعض، ويكون القدر المتيقن او المتحصل من المجموع هو الشرط الحقيقي.

غير ان هذا يقتضي وجوب الدخول في حال أخرى، كشرط للقاعدة، لولا التجريد عن الخصوصية.

الوجه الثاني: ان يؤخذ الدخول في الحال الأخرى، بنحو الطريقية لا بنحو الموضوعية.

فانها لو أخذت بنحو الموضوعية لزم ان تكون شرطاً للقاعدة. واما لو أخذت كطريق عقلاً وعقلائياً للانتهاء من الوضوء، كان النظر الى ذي الطريق دونه. فيكون الشرط هو الانتهاء.

ولا مجال هنا لاشكال اللغوية، لأنه طريق غالب بلا اشكال.

وقد يجاب، بأن الظاهر من العنوان حمله على الموضوعية دون الطريقية، فتحتاج الطريقية الى قرينة، وبدونها لا مجال لها. وهي مفقودة في الصحيحة.

وجوابه: انه يمكن جعل قوله: بعد الوضوء، من صحيحة بكير قرينة على فهم الطريقية. وان المهم هو كونه (بعد الوضوء) دون ما بعده من الأفعال، الا بمقدار دلالتها العرفية على الانتهاء.

وخاصة بعد قوله في صحيحة بكير: هو حين يتوضأ أذكر. اذ جعل المقابلة بين (حين الوضوء) و(بعد الوضوء). وهما حالان ضدان لا يجتمعان. فلو كان المفروض الدخول في عمل آخر لكان لهذين الضدين ضد ثالث مهمل وهو العمل الآخر.

الوجه الثالث: تقييد صحيحة زرارة بصحيحة بكير وحيث دلت على ان يكون الشك بعد الوضوء مباشرة، فيكون منطوقها أخص من منطوق صحيحة زرارة.

وبتعبير آخر: نقيد منطوق صحيحة زرارة بمفهوم صحيحة بكير الذي يقول: اذا لم يكن مباشرة لم تجر القاعدة. ويكون التعدي الى ما بعده من الأزمنة بالاجماع ونحوه.

الا ان هذا الوجه غير تام لعدة وجوه أهمها: عدم دلالة صحيحة بكير على اشتراط المباشرة بشرط لا بعد الوضوء، كل ما في الأمر كونها مطلقة، من حيث كون الفرد قد دخل في حال أخرى أو لا. ومعه تكون صحيحة زرارة أخص. ولا أقل من المعارضة، ويكون جريان القاعدة قبل الدخول بعمل آخر، مما لا دليل عليه.

فالعمدة هو الوجهان الأولان.

الجهة الرابعة: في حجية الشعور بالانتهاء والفراغ من الوضوء، وان لم يمض زمان معتد به، فضلاً عن الدخول في عمل آخر.

وهذا الشعور يشبه اليقين الذي تعرضنا له بأساليبه الخمسة في الجهة الثانية. بل هو يحمل نفس فكرته من حيث ان الفرد يشعر آناً ما بأنه انتهى من الوضوء ثم يشك. وهذا الشعور يكون على مستوى القناعة واليقين عادة.

ويأتي في هذا الشعور ما قلناه من حجية الظن النوعي في الاسلوب الثاني والفراغ الاعتقادي في الاسلوب الثالث. والفراغ العرفي في الاسلوب الخامس. بشرط ان نفهم من الشعور بالانتهاء امارة عرفية على حصوله. وهو غير ما قاله السيد الأستاذ هناك.

وفي هذا الشعور مزية ونقطة قوة على ذلك اليقين، وهي ان اليقين لا محالة يزول بالشك الحاصل بعده بنحو الشك الساري. ولكن الشعور بالانتهاء له جهة نفسية أكثر من كونه جهة عقلية، فهو قابل للبقاء حتى بعد حصول الشك، ولو باعتبار احتمال الانتهاء واحتمال صدق اليقين السابق.

وبهذه القابلية للبقاء يصلح ان يكون هذا الشعور امارة عرفية او نوعية على الانتهاء نفسه، فيكون موضوع القاعدة متحققاً تعبداً بهذه الامارة.

وهذا أمر قريب للنفس، وان كان الاحتياط الاستحبابي بعدمه قائم تفصياً من خلاف من يقول بخلافه.

الجهة الخامسة: في تعميم قاعدة الفراغ من الوضوء الى غيره من العبادات كالصلاة والحج.

وهذا أمر مفروغ منه عند كثيرين الا انه لا ينبغي إهماله بدون استدلال.

فقد يقال: بأن القاعدة خاصة بالوضوء ولا تعم غيره، أخذاً بالروايات الصحاح نفسها، اذ يقول في صحيحة زرارة: مما أوجب الله عليك وضوؤه. وفي موثقة ابن أبي يعفور: اذا شككت في شيء من الوضوء. وفي صحيحة محمد بن مسلم: رجل شك في الوضوء. وفي صحيحة بكير: الرجل يشك بعدما يتوضأ.

وهي نص بالوضوء، ولا اطلاق فيها لغيره. وخاصة اذا لاحظنا التعبير في صحيحة زرارة حيث يقول: وضوؤه يعني غسله. والواجبات الأخرى كالصلاة لا تحتوي على الغسل اطلاقاً فيكون التعميم متعذراً.

وجوابه: ان النص على الوضوء وان كان مسلماً، الا انه لا ضير فيه لما سوف يأتي من استفادة التعميم وانما الاشكال الوحيد هو في صحيحة زرارة. وجوابه من وجوه:

١ ـ اذا أمكن التعميم من مفهوم الوضوء كما سوف يأتي يمكن التعميم من مفهوم الغسل أيضاً. اذ نفهم منه مجرد المثالية عرفاً. وهذا يكفي: وانما نص عليه باعتبار كونه حاصلاً في الوضوء.

٢ ـ اننا لو تعبدنا بمفهوم الغسل، لم تجر قاعدة الفراغ في شرائط الوضوء التي ليست من قبيل الغسل كالترتيب والموالاة والنية ونحوها: مع انه لا اشكال فقهياً في جريانها، اذن، فمفهوم الغسل بعنوانه غير وارد.

٣ ـ انه لا دليل على ان (وضوؤه) بمعنى غسله. بل الامام عليه السلام يسمي جزء الوضوء وضوءاً. والوضوء لم يرد في اللغة بمعنى الغسل وانما هو بمعنى النزاهة والنظافة. فالمراد هنا جزء الوضوء، فرجع الأمر الى مفهوم جزء الواجب فاذا أمكن التعميم كما سيأتي، لم يختص ذلك بكل الواجب بل كان بجزء الواجب ألصق. بل هو مورد قاعدة الفراغ نفسها ويكون مثل قوله في موثقة ابن أبي يعفور: اذا شككت في شيء من الوضوء.

اذن، فالدليل على اختصاص القاعدة بالوضوء غير موجود. ولكن لابد من الدليل على التعميم لتتم الحجة في غير الوضوء من العبادات.

والتعميم تارة الى الصلاة خاصة وأخرى اليها والى غيرها من العبادات.

اما التعميم الى الصلاة، فبغض النظر عما سنقوله في التعميم الآتي، الذي يشمل الصلاة بحد ذاته. فان التعميم الى الصلاة يستقل به وجهان آخران:

الوجه الأول: النظر الى الوضوء والصلاة كعمل واحد، او مجموعة مترابطة عرفاً ومتشرعياً من الأعمال. وهو واضح في سيرة المتشرعة لأنهم ملتزمون بالاتيان بالوضوء والصلاة بالتتابع العرفي والنسبي الا ما ندر. ولا أقل من شعورهم ان الوضوء انما هو لأجل الصلاة، وان الصلاة لا تصح الا بالوضوء. الأمر الذي يجعل بينهما ترابطاً مهماً الى حد يبرر الارتكاز بأنهما ينظران كعمل واحد.

خذ اليك مثلاً: أجزاء الصلاة وشرائطها، فان المكون للصلاة انما هي الأجزاء الداخلة قيداً وتقيداً. واما الشرائط فهي مغايرة للصلاة من وجه من الناحية الفقهية، ولكن العرف والمتشرعة مطبقون على اندراجها في الصلاة، بلا اشكال كالاستقبال والموالاة والطهارة من الخبث.

فاذا تم ذلك، أمكن الالتزام ان الحكم الذي يثبت للوضوء يثبت للصلاة، فكما ان الصلاة في العرف المتشرعي كأنها استمرار للواجب المترابط البادئ بالوضوء فكذلك حكم الوضوء بقاعدة الفراغ يستمر الى حين انجاز الصلاة والانتهاء منها.

الا ان هذا التقريب فيه مواقع للنظر. لأن قياس الوضوء على شرائط الصلاة الداخلية قياس مع الفارق في الفهم المتشرعي. باعتبار ان للوضوء ماهية مستقلة عندهم بخلاف الشرائط الداخلية، فانها تعتبر كاجزاء للصلاة متشرعياً وان لم تكن كذلك فقهياً.

على انه على خلاف المطلوب أدل، لأنه ينتج ان الواجب أصبح واجباً واحداً من أول الوضوء الى آخر الصلاة، فقاعدة الفراغ لا تجري في الوضوء الا بعد الفراغ من الصلاة، وهو خلاف ضرورة الفقه ونص هذه الروايات.

الا ان هذا الاشكال الأخير، دال على عدم فهم أصل التقريب. لأن المطلوب لم يكن ايجاد واجب ترابطي واحد من الوضوء والصلاة وانما ايجاد الفهم التنزيلي المتشرعي بالنظر الى الوضوء والصلاة كمجموعة مترابطة، وهو وان كان (مجازاً) من الناحية الفقهية، الا انه أقرب الى الصحة في الذوق المتشرعي بلا اشكال.

غير ان المهم هو قيام الحجة على تعميم الأحكام من الوضوء الى الصلاة، بعد ضرورة: ان المتشرعة كما يفهمون جهة الوحدة بينهما، يفهمون أيضاً جهة الفرق.

الوجه الثاني: التمسك برواية محمد بن مسلم، كل ما مضى من صلاتك وطهورك تذكرته تذكراً فأمضه.

وهي نص في الصلاة، وشاملة بلفظ الطهور للغسل أيضاً، الا ان الكلام في صحتها سنداً، لأن فيها الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وهو غير واضح الاعتبار.

اذن: فالوجهان الخاصان بالصلاة غير تامين.

واما التعميم الى العبادات ككل، والى الأجزاء والشرائط معاً. فكما يلي:

فان القدر المتيقن من قاعدة الفراغ هو الأجزاء كما هو واضح. وقد يستشكل من ناحية الشمول للشرائط من ناحية قوله في صحيحة زرارة: مما أوجب الله عليك فيه وضوئه، على اعتبار ان الوضوء هو الغسل وهو خاص بالأجزاء ولا يشمل الشرائط.

الا اننا ناقشناه مفصلاً. وتبين ان المراد هو الأجزاء بغض النظر عن كونها محتوية على الغسل، لأن الغسل ليس من معاني الوضوء أصلاً.

ومعه تكون قاعدة الفراغ شاملة، للشرائط، بعناوين أخرى كقوله: في موثقة بن أبي يعفور: اذا شككت في شيء من الوضوء. والشيء شامل للأجزاء والشرائط. وانصرافه الى الأجزاء وان كان محتملاً، الا انه ليس بمقدار يكون حجة.

وقرينة ذلك، ان الوضوء أخذ في التعبير كواجب مترابط، فيكون الشيء يراد به كل ما له دخل في صحته، وهو يعم الأجزاء والشرائط معاً.

بقي علينا التعميم الى سائر العبادات. وذلك يكون بالغاء خصوصية الوضوء عرفاً، واستفادة المثالية، او كونه مورد الكلام، مع كون الموضوع الأساسي هو الفراغ نفسه. وهو أمر غير بعيد عن الذوق العرفي والمتشرعي.

ولذا تسالم عليه مشهور المتأخرين[1]، بل مشهور الفقهاء. وان لم تكن هذه الشهرة بحد ذاتها دليلاً مستقلاً، الا انه على أي حال يدعم الفهم العرفي بالتعميم والغاء الخصوصية.

وهنا لابد من الاشارة الى ان التعميم يختص بالواجبات المترابطة وهي بالفهم المتشرعي، ما يجب فيه الترتيب والموالاة، كالغسل والصلاة والطواف والسعي ونحوها.

واما ما ليس كذلك، كالصوم وكالحج، اذا نظرناه ككل مترابط والجهاد والأمر بالمعروف ونحوه. فالأمر لا يخلو من اشكال، ولا حاكم على استصحاب عدم

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٢. ص ٣٥٥. القواعد الفقهية لناصر مكارم شيرازي: ج ١. ص ٢٥٣. مئة قاعدة فقهية للمصطفوي: ص ١٨٧].

الشرط او الجزء المشكوك. لكن جريانها في الحج ككل غير بعيد، لأن المهم هو الفهم المتشرعي للترابط، وهو متحقق فيه.

الجهة السادسة: في شمول القاعدة للمعاملات ولا معنى لشمولها لنتائج المعاملات، كالملكية والحرية والوقفية وغيرها. وانما نتوقع ان تشمل الأسباب، كالايجاب والقبول والقبض ونحوها.

وهذا يحتاج الى تجريد عن الخصوصية أوسع مما سبق، لأنه يفقد كل المعاني السابقة، حتى الأخير الذي هو أعمها، وهو مجرد الترابط بالفهم الشرعي. اذ لا يوجد ترابط بمعنى الجزئية او اشتراط الموالاة بين العقد والقبض مثلاً. فشمولها لمثل هذه الحالات مشكل.

نعم، لو قلنا بالترابط العرفي والمتشرعي بين الايجاب والقبول، وحصل الشك بعد انجازهما في صحتهما من ناحية النقص في بعض الأجزاء والشرائط، فقد يقال بشمول قاعدة الفراغ لها.

وقد يبرر ذلك بقاعدة الصحة في المعاملات، التي جرى عليها الفقهاء، من دون ان يدل عليها دليل في الكتاب والسنة. فلعلهم قالوا بها بعنوان الفراغ وتطبيقاً لقاعدته.

والترابط الوحيد المحتمل في العقود، هو الترابط بين ألفاظ الايجاب نفسه وألفاظ القبول نفسه، وبينهما باعتبار لزوم الموالاة لو قلنا به. ففي مثل ذلك يكون للقاعدة وجه.

واما في مثل العقد بغير العربية او تقديم القبول على الايجاب او ذكر بعض الشروط التي كان أحدهما او كلاهما عازمان على ذكرها فجريان القاعدة فيها دونه خرط القتاد.

واما قاعدة الصحة في المعاملات، فسيأتي التعرض لها بعنوانها في كتاب البيع بعونه وحسن توفيقه تعالى.

الجهة السابعة: التي لا بد من التعرض لها في نهاية البحث عن القاعدة.

انه قد يقال: ان الأخبار التي سمعناها لا دلالة لها على قاعدة الفراغ أصلاً.

فالقاعدة أساساً غير ثابتة.

ففي صحيحة زرارة يقول بعد قوله (لا شيء عليك فيه) الذي يفهم منه قاعدة الفراغ. يقول: فان شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه. وهذا بنفسه على خلاف تلك القاعدة فتكون هذه بمثابة القرينة المتصلة على عدم إرادتها.

وفي موثقة ابن أبي يعفور يحتمل انه يتعرض لقاعدة التجاوز لا الفراغ. اذا أرجعنا الضمير الى (شيء) لا الى (الوضوء). وكان المراد من شيء جزء الوضوء لا مصاديقه. فكيف يستدل بها مع هذا الاحتمال.

واما في صحيحة محمد بن مسلم فيقول: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة. وهو ظاهر بأن الشك في أصل الوضوء لا في أجزائه.

أقول: لو تمت كل هذه المناقشات، فانها تجعل هذه الروايات غير دالة على قاعدة الفراغ، الا انه تبقى صحيحة بكير دالة عليها، وهذا يكفي. لأنه قال: الرجل يشك بعدما يتوضأ فالوضوء مفروض الوجود، وليس الشك في أصله. وانما الشك في أجزائه وشرائطه، وكذلك رواية محمد بن مسلم، تبقى دالة على القاعدة.

الا ان الصحيح عدم ورود شيء من هذه الاشكالات، بحسب ما هو الأظهر من هذه الروايات.

اما الأخيرة وهي صحيحة محمد بن مسلم، فلا يحتمل ان يراد به الشك في أصل الوضوء، لأن مقتضاه بطلان الصلاة باستصحاب الحدث. وهذا المعنى من الوضوح في ذهن المتشرعة بحيث يعرف جواب الامام عليه السلام بالصحة وعدم وجوب الاعادة اليه.

وكذلك موثقة ابن أبي يعفور: لأن الظاهر من قوله: في شيء من الوضوء. أجزاؤه وشرائطه لا مصاديقه. فانه بعيد في نفسه مضافاً الى ما قلناه في صحيحة ابن مسلم.

الا ان الأمر هنا في عود الضمير في (غيره) فان كان عائداً الى الشيء كانت دالة على قاعدة التجاوز، وان عاد الى الوضوء كانت دالة على قاعدة الفراغ.

ورجوعه الى الشيء، وان كان أقوى لو بقينا بدون العبارة الآتية لما سبق ان قلناه من ان الجار والمجرور (من الوضوء) يكون بمنزلة التوضيح للشيء. والشيء هو الأساسي في الجملة وارجاع الضمير للفظ الأساسي أظهر وأولى.

الا انه يقول بعد ذلك: انما الشك في شيء لم تجزه. فان استظهرنا من الشيء (الوضوء) كانت قرينة متصلة على تأسيس قاعدة الفراغ. وكانت حاكمة على القرينة السابقة، لأن السابقة قرينة سياقية وهذه قرينة لفظية.

واذا فهمنا من الشيء الأجزاء والشرائط أيضاً، كانت الرواية دالة على قاعدة التجاوز. والظاهر، ان وحدة السياق بين الجملتين تقتضي ان يكون المراد من الشيء في صدر الرواية وذيلها، شيء واحد. وحيث استفدنا من الصدر الأجزاء والشرائط، تعين ان يكون المراد بالذيل ذلك. فتكون الرواية دالة على قاعدة التجاوز لا الفراغ.

واما صحيحة زرارة فهي واضحة بالاحتياط الاستحبابي للمسح الثابت في طول الشك، بالرغم من كون الحجة على خلافه.

لأنه يقول قبل الأمر بالمسح (لا شيء عليك فيه) الدال على ان الأمر بالمسح مشمول له في نفسه وانما هو على وجه الاستحباب. ويقول بعده: فان لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلاتك. وهو أمر يمكن ان يستفاد منه التعليل الشامل حتى لصورة وجود البلل. فتأمل.

وبتعبير آخر يدور الأمر بين أمرين:

أحدهما: ان نأخذ بظاهر الأمر بالمسح بالوجوب، ونجعله قرينة على الغاء قاعدة الفراغ، او عدم دلالة الرواية عليها.

ثانيهما: ان نأخذ بظاهر (لا شيء عليك) ونحمل الأمر بالمسح على الاستحباب.

ولا شك ان الوجه الثاني أولى. لأن قوله لا شيء عليك كالنص من زاوية كونه نفياً للجنس، وغير قابل للتقييد ببعض الأفراد عرفاً. كما هو غير قابل للحمل على الاستحباب، او التبعيض الأزماني، او أي شيء آخر. بخلاف الأمر فان حمله على الاستحباب بمكان من الامكان.

ومعه يكون قوله: لا شيء عليك قرينة متصلة على فهم الرواية حتى نهايتها. اذ يكون مفهوم الشرط في ذيلها: واذا وجدت بللاً فامسح واعتد بالشك، مسوقاً مساق الاستحباب، وان كان من الواضح انه استحباب مؤكد.

وتمام الكلام موكول الى الفقه.

فصل
قاعدة التجاوز

وتعني اجمالاً، ما يفتي به الفقهاء من ان المصلي اذا شك في جزء الصلاة بعد ان تجاوز محله، لم يعتن بشكه، واعتبر الجزء المشكوك كأنه موجود، وصحت صلاته وعبادته.

وكما فعلنا في قاعدة الفراغ من سرد الروايات أولاً، يحسن ان نفعل الشيء نفسه في هذا الفصل أيضاً.

موثقة عبد الله بن أبي يعفور[1] التي سمعناها في قاعدة الفراغ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: **اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء. انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه**

صحيحة زرارة[2]. قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الآذان ودخل في الاقامة، **قال: يمضي. قلت: رجل شك في الآذان والاقامة وقد كبر، قال: يمضي. قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ. قال: يمضي. قلت: شك في القراءة وقد ركع قال: يمضي. قلت: شك في الركوع وقد سجد. قال: يمضي على صلاته. ثم قال: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.**

وصحيحة محمد بن مسلم[3] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **كل ما شككت فيه مما مضى فامضه كما هو.**

---

[1] الوسائل: ج ١. أبواب الوضوء. الباب ٤٢. الحديث ٢.

[2] المصدر: ج ٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة. الباب ٢٣. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٣.

وموثقة سماعة[١]: قال من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدتا السهو. وفي رواية عن الفضيل بن يسار[٢] ورواية أخرى عن سماعة[٣] مثلها وبعده يقول: انما السهو على من لم يدر أزاد ام نقص منها.

وحسنة علي بن جعفر[٤] عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر وقال شيئاً في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال: اذا شك فليمض في صلاته.

وصحيحة اسماعيل بن جابر[٥] عن أبي عبد الله عليه السلام: (في حديث) قال: ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض. وان شك في السجود بعدما قام فليمض. كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله[٦] قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه عن السجود فشك قبل ان يستوي جالساً فلم يدر أسجد ام لم يسجد، قال، يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائماً فلم يدر أسجد ام لم يسجد. قال: يسجد.

والكلام فيها يكون ضمن عدة جهات:

١ ـ في أصل ثبوتها واستفادتها من الأدلة كقاعدة عامة مع بيان مضمونها.

٢ ـ في شرطها وهو تجاوز المحل.

٣ ـ في فرقها عن قاعدة الفراغ السابقة.

٤ ـ في اختصاصها بالصلاة وعمومها للوضوء.

٥ ـ في عمومها للعبادات والمعاملات الأخرى.

الجهة الأولى: في ثبوت أصل القاعدة وبيان مضمونها بالمقدار الذي دلت عليه

---

[١] المصدر: الحديث ٤.

[٢] المصدر: الحديث ٦.

[٣] المصدر: الحديث ٥.

[٤] المصدر: الحديث ٩.

[٥] المصدر: ج ٤. أبواب الركوع. الباب ١٣. الحديث ٤. وانظر أبواب السجود. الباب ١٥. الحديث ٤.

[٦] المصدر: أبواب السجود. الباب ١٥. الحديث ٦.

الأدلة.

ولا شك ان الروايات الصحيحة الصريحة دالة عليها اجمالاً، يعني بغض النظر عن بعض التفاصيل الآتية.

لأنه عليه السلام يقول في صحيحة زرارة: يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء.

وفي صحيحة مسلم: كلما شككت فيه مما مضى فأمضه كما هو. وفي صحيحة اسماعيل بن جابر: كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

وفي حسنة علي بن جعفر: اذا شك فليمض في صلاته.

ونفهم من ذلك: ضرب القاعدة العامة في الصلاة، في انه اذا حصل الشك في شيء بعد الدخول في شيء آخر والمراد بالشيء هنا الجزء او ما هو الأعم منه، على ما سيأتي في الجهة الثانية، فاذا خرج من جزء ودخل في جزء آخر ثم شك بالجزء السابق، فشكه ليس بشيء، يعني ملحق بالعدم، وكذلك قوله: فليمض في صلاته، وكلاهما ظاهر في عدم الاعتناء بالشك والبناء على الاتيان بالجزء المشكوك ظاهراً، والبقاء عل صحة صلاته كما لو كان قد جاء به.

وينبغي ان نلتفت الى ان الجزء السابق، حيث انه مشكوك الوقوع، فقوله: اذا خرجت من شيء او قوله: مما قد جاوزه، مبني على افتراض وجوده مجازاً. لأنه ان كان موجوداً فلا اشكال، لأنه قد أتى به وتجاوزه. وان لم يكن موجوداً كان للمجاز محل واسع. ولكن يمكن بيان بعض التبريرات الأخرى:

الأول: تنزيل المعدوم منزلة الموجود. ولا يراد به التنزيل الشرعي، لوضوح ان التنزيل الشرعي لا يكون الا في متعلق الحكم، والكلام هنا عن الموضوع. وانما يراد به التنزيل اللحاظي. بمعنى انه يلاحظ موجوداً، وان لم يكن موجوداً واقعاً.

وهذا متوفر في عدد من الأمور، مثلاً من شك في الوقت انه صلى ام لا أعاد الصلاة. فان هذا التعبير يتضمن لحاظ وجود الفرد السابق والا لم تصدق الاعادة كما هو واضح.

الثاني: تجاوز المحل سواء جاء به واقعاً ام لا. وتجاوز المحل تجاوز للشيء. لأنه

الآن أصبح الفرد في محل لو أراد ان يتداركه لم يستطع.

وتجاوز المحل: وجداني وحقيقي وليس لحاظياً او مجازياً، فمعنى (خرجت من شيء) يعني من محله او منطقته لو صح التعبير.

الا اننا الآن لا حاجة لنا الى تعيين هذا الاحتمال للبرهنة على اشتراط تجاوز المحل في القاعدة. اذ الروايات واضحة في ذلك بقرائن عديدة. وان كان الأرجح هو الوجه الثاني للزوم المجاز من الأول وعدمه في الثاني، والحمل على الحقيقة أولى.

اللهم الا ان يقال: ان التعبير عن المحل بالشيء نفسه، مجاز أيضاً. الا انه يجاب ان التجاوز عن المحل تجاوز عن الشيء، فيكون استعمال الشيء حقيقياً، لا بمعنى المحل لفظياً ليكون الاستعمال مجازياً.

الجهة الثانية: في شرط القاعدة، وهو تجاوز المحل.

والروايات واضحة به اجمالاً لأنه يقول في صحيحة زرارة: اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره، وفي صحيحة اسماعيل بن جابر: مما قد جاوزه ودخل في غيره.

فقد أخذت هذه الرواية في جانب فعل الشرط أمرين:

أحدهما: الانتهاء من الشيء نفسه، وهو المشكوك بأي معنى سبق، ولو باعتبار التنزيل اللحاظي.

ثانيهما: الدخول في غيره من الأفعال.

والثاني أخص من الأول لأن الأول قد يصدق وحده واما الثاني، فلا يصار اليه الا بعد صدق الأول. فالعمدة في الشرط هو الثاني وهو معنى التجاوز وهو لفظ موجود في صحيحة اسماعيل. ومنه سميت القاعدة.

والمهم ليس هو مفهوم التجاوز، لنقول: انه هل يصدق مع الأمر الأول او يتوقف على الأمر الثاني. فان الأمر الثاني دخيل في شرط القاعدة سواء كان دخيلاً في مفهوم المعنى ام لا. فانه عليه السلام قال: مما قد جاوزه ودخل في غيره.

فالمهم تحقيق الأمر الثاني وفهمه، وانه كيف يتم الدخول في غير الشيء المشكوك من الأفعال. مع العلم ان الفرد بعد ان انتهى من ذلك الشيء يكون قد

دخل في فعل آخر مهما كان ضئيلاً وغير ملفت النظر. فهل المراد ذلك او ما هو أخص منه؟

وما قيل او يمكن ان يقال فيه، عدة أمور:

الأمر الأول: ما عن المسالك[1]: من ان المفهوم من الموضع محل يصلح لايقاع الفعل المشكوك فيه كالقيام بالنسبة الى الشك في القراءة وأبعاضها وصفاتها، والشك في الركوع. وكالجلوس بالنسبة الى الشك في السجود والتشهد.

أقول: فيكون معنى ذلك ان الدخول في الغير يتم حين لا يمكن شرعاً الاتيان بالجزء المشكوك. كما لو شك بالقراءة بعد الركوع.

ويرد عليه ما أورد في المستمسك[2]: انه خلاف صحيح زرارة فان من شك في الآذان وهو في الاقامة قد حصل له الشك المذكور في موضع يمكن فيه فعل الآذان، وكذلك فيمن شك في التكبير وقد قرأ. مع ان لفظ الموضع لم يذكر في النصوص ليتكلف في تعيين المراد منه.

الأمر الثاني: ما ذكره جماعة[3] ـ تبعاً لما يظهر من الروضة ـ من كون المراد من (الشيء) و(الغير) الأفعال المفردة بالتبويب، كالتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد. فلو شك في الفاتحة وهو في السورة التفت لعدم كون أحدهما غيراً بالاضافة الى الأخرى.

والوجه فيه: انصراف (الشيء) و(الغير) الى ذلك. ولا سيما في صحيح اسماعيل المشتمل على التمثيل بالشك في الركوع بعدما سجد والشك في السجود بعدما قام، الظاهر في كون ذلك توطئة وتمهيداً للقاعدة المذكورة في ذيله. فيكون تحديداً للغير بذلك.

ولو كان المراد منه مطلق الغير كان المناسب التمثيل بالشك في الركوع بعدما هوى للسجود والشك في السجود بعدما نهض. بل في صحيحة زرارة أيضاً لاشتماله

---

(١) المستمسك: ج ٧. ص ٤٣٦. [انظر المسالك: ج ١. ص ٢٩٣].

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر والصفحة.

على العطف بثم الظاهرة في التراخي وعدم الاكتفاء بمجرد الفصل القصير.

وقد رد التوطئة في المستمسك[1] بأنه: لو صحت أمكن التشكيك في عمومه (يعني صحيح اسماعيل) لغير الأركان أيضاً. ولا يلتزم به القائل المذكور.

أقول: وهو غير غريب، لأنه وان اقتصر على الأركان، لكن يحتاج الى القرينة بأنه ذكرها بتلك الصفة لا بصفة أخرى. بل ان اصطلاح الأركان متجدد فلا يمكن حمل النصوص عليه، وفهم التمثيل له. واذا ذكر شيء من الأركان أمكن التعميم الى غيرها بالغاء الخصوصية. لأن كونه مبطلاً للصلاة بتركه سهواً أمر غير ملحوظ يقيناً.

الأمر الثالث: مختار المستمسك[2] حيث قال: فالمتحصل ان الظاهر من المشكوك هو المشكوك الوجود الملحوظ في مقابل معلوم الوجود. المنطبق تارة على جزء الجزء وأخرى على تمام الجزء وثالثة: على مجموع الجزئين.

ويشير اليه ما في صدر الصحيحة من تطبيقه تارة في الآذان الملحوظ في قبال الاقامة، وأخرى في الآذان والاقامة في قبال التكبير، فلاحظ. انتهى.

ويرد عليه: ان التقابل وان كان ملحوظاً في الجملة، الا انه انما يكون بين جزئين لهما استقلال عرفاً. كما في الآذان والاقامة او الحمد والسورة. واما مقابلة الجزء مع جزء الجزء في الآخر فغير عرفي ولا تدل عليه الصحيحة، ولعله لذا أمر بالملاحظة.

كما ان مقابلة الجزء بالجزئين بلا موجب، لأننا انما نأخذ الجزء الأقرب ولا حاجة الى أخذ الجزء الأبعد على ان لحاظ مجموع الجزئين يحتاج الى كلفة عرفية غير متوفرة.

هذا وينبغي الالتفات الى ان الموضوع أخذ في صحيحة زرارة في السؤال لا في الجواب. ومعه لا يمكن تحديد الجواب بمقدار السؤال. فان السؤال وان صلح قرينة أحياناً الا ان تقييده للجواب بلا موجب. وخاصة في مثل المورد الذي وردت فيه

---

[1] المصدر: ص ٤٣٧.

[2] المصدر: ص ٤٣٨.

روايات أخرى. كان المثال في كلام الامام عليه السلام نفسه. كصحيحة اسماعيل بن جابر.

الأمر الرابع: ما عن بعض[1]: من اختصاص الغير بالأركان. وهو على خلاف صراحة الأخبار المعتبرة. كقوله في صحيحة اسماعيل: وان شك في السجود بعدما قام.

مضافاً الى ما قلناه من عدم كون الركن جزءاً أهم من غيره عرفاً ولا شرعاً، ولم يكن مصطلحاً فيما سبق. نعم اختص الركن بحكم شرعي يخصه، وهذا لا يعطيه أية أهمية اضافية، مع وقوعه في ضمن تعداد الأفعال الأخرى للصلاة، كما قد وقع فعلاً في هذه الروايات.

الأمر الخامس: ان أفعال الصلاة ملحوظة في هذه الأخبار، كشيء ذي استقلال عرفي بحياله. فيكون (الشيء) المشكوك و(الغير) الذي يدخل الفرد فيه بعد التجاوز عن الأول، انما هو بهذا اللحاظ والمقابلة انما تكون بين شيئين عرفيين من أفعال الصلاة ملحوظين بحيالهما واستقلالهما.

وكل ما ذكر في الروايات ينطبق على ذلك: كالآذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود.

وهنا لابد ان نلحظ أمرين:

أحدهما: اسقاط أهمية الركن، بصفته مختصاً ببعض الأحكام، بل هو ملحوظ مستقلاً كفعل من أفعال الصلاة في مقابل غيره الملحوظ بنفس اللحاظ لا أكثر.

ثانيهما: اسقاط أهمية مقدمات الأفعال، كالهوي ورفع الرأس ونحوها. فأنها مما لم يلحظ لها استقلال بازاء الأفعال الأخرى. فمن الصعب التعميم لها بالارتكاز العرفي والمتشرعي، لوضوح الفرق في الأهمية والتركيز بين الفعل ومقدمته، فما يثبت للفعل قد لا يثبت للمقدمة.

واذا تم الأمر بهذا الشكل أمكن التعميم لأمور لم تذكر في الروايات، بعد احراز لحاظها لحاظاً مستقلاً بالارتكاز المتشرعي كالشك في الحمد حال الاشتغال بالسورة والشك بالتشهد او الصلاة على النبي وآله حال الاشتغال بالتسليم.

---

[1] [المصدر السابق: ص ٤٣٨].

واما عنوان (القراءة) الملحوظ استقلالاً عند الفقهاء، فهو أمر انتزاعي يعود الى ان الفرد قد يشك في الحمد والسورة معاً، ـ وكل منهما ملحوظ مستقلاً ـ وهو مشتغل بالركوع.

واما اذا كان الاشتغال بمقدمات الأفعال، فلا يكون مشمولاً للقاعدة، ويجب الاعادة والاعتناء بالشك، باعتبار ما قلناه من عدم لحاظ المقدمات لحاظاً استقلالياً.

فالمتحصل: ان شرط القاعدة: هو الدخول في شيء آخر ملحوظ لحاظاً استقلالياً، مع الشك في الشيء الأول الملحوظ لحاظاً استقلالياً أيضاً.

ومن هنا نعرف دليلاً آخر على اسقاط مقدمات الأفعال. اذ لو كانت ملحوظة لما اشترط الدخول في (الفعل) نفسه. فهذا الاشتراط دليل على عدم الاكتفاء بالمقدمات[1] .

وهنا لابد من ملاحظة جزء الجزء، من حيث كونه مشمولاً للقاعدة أو لا. فهنا صورتان:

الصورة الأولى: ان يشك في جزء الجزء مع دخوله في مثله، كما لو شك في آية من الحمد او السورة مع اشتغاله في آية أخرى.

وهنا وان كان يمكن اللحاظ الاستقلالي لجزء الجزء في مقابل مثله ولا يبعد شمول النصوص له. الا ان الأمثلة كلها على خلافه، فيبقى الاحتياط استحبابياً بالتكرار.

الصورة الثانية: ان يشك في جزء الجزء مع دخوله في جزء آخر مستقل، كالشك في آية من الحمد بعد الدخول في السورة، او الشك في الصلاة من التشهد بعد الاشتغال بالتسليم.

والشك في مثل ذلك يكون في نقص الجزء الأول بكامله وملحوظاً بحياله. ولا حاجة الى لحاظ جزء الجزء لحاظاً مستقلاً. ويكون المورد مشمولاً للقاعدة من هذه الجهة.

فان قيل: ان مورد الروايات هو انعدام الجزء الأول أصلاً ومورد كلامنا هو

---

[1] كما ان صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله السابقة، دالة على ذلك بصراحة. فراجع.

نقصانه، فيكون خارجاً عن نصوص الروايات.

وجوابه من وجهين:

أولاً: ان النقص مشمول للنصوص بالأولوية. لأن العذر اذا كان شاملاً للجزء كله فكيف لا يكون شاملاً للنقص فيه.

ثانياً: ان النقص مشمول للنصوص بالمطابقة. فان قوله: رجل شك في الآذان. يعني في أجزاء الآذان وسقوط مطلوبيته بالاتيان به كاملاً. فيكون الشك فيه أعم من الشك بعدم الاتيان به جميعاً او بعضاً.

اما اذا كان النقص المحتمل متفاحشاً، بحيث لا يكون في العرف المتشرعي مصداقاً، فهو بمنزلة المعدوم بلا اشكال. ومعه فشمول القاعدة له واضح.

هذا وتبقى بعض المناقشات البسيطة التي لا حاجة الى سردها ومحاولة الجواب عليها.

الجهة الثالثة: في فرق قاعدة التجاوز عن قاعدة الفراغ السابقة. اذ قد يقال: انهما معاً متشابهتان. كل ما في الأمر ان الفراغ في قاعدة الفراغ من العمل المطلوب النفسي كله، وهنا يكون الفراغ من جزئه.

الا ان هذا منطلق من عدم فهم قاعدة التجاوز. لأن الفرد الشاك يستحيل ان يحرز الفراغ من الجزء المشكوك. والا لما كان مشكوكاً. بخلاف السابقة، فانه يحرز الفراغ من العمل على صورة الصحة او على القناعة به الى حين انتهائه.

فالمهم الفرق بينهما موضوعاً: وهو ان هذه القاعدة خاصة بالأجزاء وتلك خاصة بالأعمال المطلوبة بالأمر النفسي.

وقال في المستمسك[1]: وقد عرفت الاختلاف بين القاعدتين مفهوماً وشرطاً وأثراً ودليلاً ورتبة.

ويقصد بالاختلاف مفهوماً الفرق المفهومي بين التجاوز والفراغ او بين الانتهاء من المطلوب الضمني والانتهاء من المطلوب النفسي. فتأمل.

ويقصد بالاختلاف شرطاً: ان قاعدة الفراغ مشترطة بالأذكرية عند العمل

---

[1] ج ٧. ص ٤٣٥.

وقاعدة التجاوز مشترطة بتجاوز المحل.

ويقصد بالاختلاف أثراً، يعني بحسب النتيجة. فان تلك القاعدة حكم بالصحة على مجموع العمل وهذه حكم بالصحة على جزئه.

وهذه الاختلافات، وان كان بعضها قابلاً للمناقشة الا انها ـ على أي حال ـ اختلاف بين ذاتي القاعدتين، لأن كلاً منهما مجعول شرعي مستقل، بلا اشكال وله شرطه وتفاصيله وأمثلته فهذا كأنه قال: ان البيع يفرق عن الاجارة او عن الوقف: مفهوماً وشرطاً وأثراً !!

ويقصد بالاختلاف دليلاً ان الروايات الواردة في احداهما غير الروايات الواردة في الأخرى. وهذا أغرب من سوابقه. لأنه من توضيح الواضحات.

بقي الاختلاف في الرتبة. وهو ما أوضحه بقوله في موضع آخر[1]: كما افترقتا بأن مفاد قاعدة التجاوز اثبات الوجود بنحو مفاد كان التامة. ومفاد قاعدة الفراغ اثبات تمامية الموجود بنحو مفاد كان الناقصة. فلا مجال لارجاع احداهما الى الأخرى.

وقد عرفت ما فيه لأن مفاد قاعدة التجاوز كما هو مفاد كان التامة يعني اعتبار الجزء المعدوم موجوداً تعبداً. كذلك هو مفاد كان الناقصة يعني اعتبار الجزء الناقص تاماً كما مثلنا. الا ان قاعدة الفراغ خاصة بمفاد كان الناقصة.

ولو أراد من الرتبة شيئاً آخر لكان أفضل وهو ان قاعدة الفراغ تغني عن قاعدة التجاوز دون العكس. فلو شك بعد الفراغ من العمل في الجزء شملته قاعدة الفراغ ولا حاجة الى قاعدة التجاوز.

الا ان هذا ليس بصحيح لأن كلا القاعدتين تلحظان نقص الأجزاء، لوضوح عدم جريان قاعدة الفراغ مع الشك في أصل الواجب النفسي بل تجري مع الشك في نقصانه بنقصان جزئه او شرطه.

غير ان قاعدة التجاوز تلحظ الجزء مستقلاً، وقاعدة الفراغ تلحظ نقصانه بصفته سبباً لفساد المجموع. كما ان قاعدة الفراغ شاملة للشك بالشروط دون قاعدة

---

[1] المصدر: ص ٤٣٢.

التجاوز. وهذا ما قلناه أولاً من ان المهم هو الفرق بين موضوعي القاعدتين.

الجهة الرابعة: في امكان شمول قاعدة التجاوز للوضوء.

والدليل الرئيسي الذي يمكن اقامته على الشمول هو موثقة ابن أبي يعفور اذ يقول فيها ـ كما سمعناه ـ: اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء.

اذا فهمنا من قوله (في شيء من الوضوء) يعني في جزئه. وأرجعنا الضمير في (غيره) الى الجزء أيضاً فيكون المراد التجاوز عن الجزء والدخول في جزء آخر، وهو مضمون قاعدة التجاوز.

يضاف الى ذلك امكان التجريد عن الخصوصية في أخبار قاعدة التجاوز عن خصوصية الصلاة وتعميمها لكل واجب ـ كما سيأتي بحثه ـ بما فيه الوضوء.

الا ان كلا الأمرين لا يتمان لوجود النصوص الصحيحة الصريحة في الوضوء بلزوم الاعتناء بالشك والاتيان بالجزء المشكوك وما بعده مما لا حاجة الى سرده، فتجريد الخصوصية ان تم فانما هو في كل واجب لم ينص فيه على الخلاف او على الاستثناء، والوضوء قد نص فيه على ذلك.

واما صحيحة ابن أبي يعفور، فقد يكون وضوح الحكم في الوضوء، فقهياً دليلاً على عدم صحة الفهم المشار اليه. وقرينة على ارجاع الضمير في (غيره) الى الوضوء، او حمل (الشيء) فيها على مصاديق الوضوء لا على أجزائه.

وارجاع الضمير الى الوضوء ليس بهذا البعد. وان كانت مجملة فلابد من ايكال علمها الى أهلها، لمعارضتها بما هو أكثر عدداً وأصرح دلالة على وجوب الاعتناء بالشك.

الجهة الخامسة: في عموم قاعدة التجاوز لسائر العبادات.

وهو بالتجريد عن الخصوصية والحمل على المثالية، وهو وان كان ممكناً، الا ان احداً لم يفت به في الحج مثلاً وغيره، بل هناك ان لم يدل دليل على شكل من أشكال العفو والتسامح الخاص بالمورد. فمقتضى الأصل عدم الاتيان به وعدم سقوط الأمر المتعلق به، ولا مجال لجريان قاعدة التجاوز.

وهذا فرق بينها وبين قاعدة الفراغ التي قلنا بشمولها بمقدار ما.

نعم، اذا انطبق موضوعها في بعض العبادات ولو المستحبة منها، كما لو كان الفرد يقرأ القرآن او الدعاء وشك في صحة لفظ سابق او قراءته أصلاً، فله اجراء القاعدة ولو من باب القرينة العقلائية عليها، فيما لو احتمل انه كان عند الجزء المشكوك ملتفتاً.

واما شمولها للمعاملات، فهو أمر غير محتمل فقهياً، والتجريد عن خصوصية المورد من أدلتها بحيث تشمل المعاملات غير ميسور عرفاً، كما هو واضح.

فصل
الستر والحجاب

ماذا يجب ستره من جسم الإنسان خلال الصلاة مع الامكان؟ وماذا يجب ستره منه في غير الصلاة؟ والحديث عن الرجل والمرأة معاً.

والحديث هنا عن الموضوع لا عن الحكم، لأن الحديث عن الحكم ودليله موكول الى الفقه، الا ما حصل هنا عرضاً. وانما الحديث عن موضوع الحكم وهو العورة بالمعنى الشامل لكل ما يحرم النظر اليه.

ما هي العورة؟

قالوا في اللغة[1] العَوْرة: الخلل في الثغر وغيره، وقد يوصف به منكوراً، فيكون للواحد والجمع بلفظ واحد. وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾. فأفرد الوصف والموصوف جمع......

قال الأزهري: العورة في الثغور وفي الحروب خلل يُتخوف منه القتل. وقال الجوهري: العورة كل خلل يتخوف منه من ثغر او حرب. والعورة كل مكْمَن للسَّتر وعورة الرجل والمرأة: سوأتهما. والجمع عورات بالتسكين، والنساء عورة.

والعورة: الساعة التي هي قمن[2] من ظهور العورة فيها. وهي ثلاث ساعات: ساعة قبل صلاة الفجر وساعة عند نصف النهار وساعة بعد العشاء الآخرة. وفي

---

[1] انظر لسان العرب وغيره: [ج ٤. ص ٦١٦].

[2] [أي حقيق. تاج العروس للزبيدي: ج ٣. ص ٤٣٠].

التنزيل: ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ. أمر الله تعالى الولدان والخدم ان لا يدخلوا في هذه الساعات الا بتسليم منهم واستئذان.

وكل أمر يستحيا منه عورة...... والعورات: جمع عورة وهو كل ما يستحيا منه اذا ظهر، والعورة من الرجل ما بين السرة والركبة ومن المرأة الحرة جميع جسدها الا الوجه واليدين.........الخ.

والظاهر ان الذوق العربي الأول، أخذ الصورة لهذا الاستعمال مما وجده فيها من نقص وقبح. ولذا كانت الدار المعورة هي الآيلة للانهدام والكلمة العوراء هي القبيحة، والعين العوراء هي العمياء في احداهن ونحو ذلك من جهات النقص.

وكذلك من جهة ان العورة ما يستحى منه، فان كشف ما فيه نقص يحتوي على الاستحياء. واما كشف نقاط القوة فليس فيها ذلك. والظاهر ان الأمر بالعكس. لأن هنا احتمالين:

أحدهما: ان يكون التكليف الشرعي والعرفي بستر العورة انما هو من أجل كونها نقصاً وخللاً وقبحاً.

ثانيهما: ان يكون المجتمع قد استفاد نسبة النقص الى العورة بعد ان تشبع بلزوم سترها. واذا كان كذلك، فالمهم هو لزوم الستر، واما هذا الفهم المترتب عليه فهو محل المناقشة.

والوجه في مناقشته: ان العورة في الجسم بأي معنى كانت، هي خلق من خلق الله سبحانه وتعالى وجد لأجل مصلحة متعلقة في وجوده، لا عبثاً ولا إهمالاً. وقد قال الفلاسفة[1]: ان جانب الوجود خير، اذن فوجود العورة خير بالأساس.

وهي تؤدي وظيفتها التكوينية المطلوبة، كما يؤدي سائر أجزاء البدن كاليد والرأس والرجل وظائفها المطلوبة منها. فاستشعار النقص والقبح فيها تكويناً منظوراً اليه بحيالها كما هو مقتضى الاحتمال الأول. استشعار غير صحيح.

ويدعم ذلك: الاصطلاح على ان جسم المرأة عورة، مع ان الغالب في المرأة في ردح كبير من سنوات عمرها هو الجمال والرقة والحسن. فكيف نسمي ما هو

---

[1] [كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: المسألة السابعة. ص ٢٠].

جميل وحسن عورة؟ بمعنى انه قبيح ذاتاً. هذا غير ممكن.

نعم، لما كان هناك تركيز وتشبع بلزوم الستر جاء لفظ العورة باعتبار لزوم الستر. فكل ما يلزم ستره ويحرم كشفه والنظر اليه فهو عورة. اذن، فهذا اصطلاح حكمي او (قانوني) ثابت بعد الالتفات الى لزوم الستر، وليس بغض النظر عنه.

واذا كان ناشئاً منه لم يمكن ان يكون أوسع من دائرته، يعني لابد ان يكتسب اصطلاح العورة اقتصاراً على هذا المقدار الحكمي. ويكون الاستشعار الناشيء منه بكون العورة نقصاً وخللاً وقبحاً، بلا موجب.

اذ الحكم بوجوب الستر، لم ينشأ من القبح الذاتي للعورة، اذ لا يوجد قبح ذاتي كما قلنا. وانما وجد الحكم ونشأ من مصالح فردية واجتماعية تمت الى حياة الإنسان وتكامله وتعامله بصلة.

وقد يستشعر ذلك من سيرة الكفار والمنافقين في كشف بعض ما يجب ستره في الاسلام، وان ما لا يجب ستره في نظرهم ليس بعورة. اذن، فالاصطلاح ناشيء من هذا الحكم، لا ان هذا الحكم ناشيء من هذا الاصطلاح أعني كونه عورة ذاتية.

وقد يقال: انه لا اشكال بوجوب ستر العورة عقلاً وعقلائياً، بل في كل الأديان السماوية، بل في كل الأديان على الاطلاق. وهذا انما يدل على كون العورة نقص ذاتي في المرتبة السابقة عن الحكم وبغض النظر عنه، ولذا كان التركيز شديداً على وجوب سترها.

وجوابه: ان شدة التركيز على الستر أمر حق. الا اننا أشرنا الى ان وجوبه ليس ناشئاً من القبح الذاتي في العورة، بل لمصالح متعلقة بالحكم تمت الى حياة الفرد الاجتماعية وتعامله مع الناس من جهة والى تكامله المعنوي وصعوده في مقامات الكمال او الثواب الأخروي من جهة أخرى.

ويدعم ذلك ما ورد من اطلاق لفظ العورة على (السر) لأنه يجب ستره وكتمه. ففي الحديث انه قال عليه السلام [1]: **عورة المؤمن على المؤمن حرام. قلت: تعني سفليته. قال: ليس حيث تذهب انما ذاك كشف سره.**

---

[1] [الوسائل:ج ٨. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٧. الحديث ١. مع اختلاف يسير في لفظه].

وكذلك قولهم: بيت معور اذا كان آيلاً للانهدام. فان هذه الجهة مما تتعلق المصلحة بعدم كشفه للناس وتعرفهم عليه. وكذلك الكلمة العوراء وهي القبيحة، باعتبار لزوم سترها وعدم التفّوه بها.

بل مطلق النقص انما سمي عورة، للزوم ستره وعدم امكان كشفه لوجود المفسدة في ذلك وتورط الفرد بما ليس في مصلحته. ولذا قيل في الدعاء[1]: انت الساتر عورتي والمؤمن روعتي. والمقيل عثرتي. يعني انها عورة من زاوية كونها لازمة الستر.

بل الأمر أكثر من ذلك، اذ لو تصورنا ان العورة تحتوي على خلل ذاتي ونقص أساسي، لكان في ذلك اعتراضاً على خلق الله سبحانه **﴿الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾**[2] وسوء ظن بحسن الصنعة وتمام الخلقة. مع ان القرآن الكريم نص على حسنها[3] والعقل دال على ذلك، حتى قال الفلاسفة: ليس في الامكان خير مما كان. والعدل الالهي اللامتناهي شامل لكل الخلق ومدبر له أحسن تدبير وهذا المعنى لا يختلف فيه ما نسميه عورة عن غيره.

اذن، فالعورة ليس لأجل ان فيها نقصان ذاتي بل ان اصطلاحها ناشئ من وجوب سترها لا أكثر، بل النقص كما قلنا انما يسمى عورة من أجل وجوب ستره.

اذن، فكل ما يجب ستره عرفاً او عقلاً او شرعاً، فهو عورة من زاوية ذلك القانون الذي أمر بالستر.

بقي ان نلتفت الى ان وجوب الستر على الفرد ملازم قانوناً مع حرمة النظر من الغير اليه او قل: الى عورته لأن المفروض عرفاً وعقلاً وشرعاً، تعاون الافراد في الاسرة والمجتمع فيما بينهم على مهام الحياة. وقد ورد[4]: **ان المسلمون يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم.**

---

[1] [انظر مصباح المتهجد: ص ٥٩٨].

[2] [سورة النمل: الآية٨٨].

[3] [انظر قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ....﴾ سورة السجدة: الآية ٧].

[4] [الوسائل: ج ١٩. أبواب قصاص النفس. الباب ٣١. الحديث ٢].

فما يجب على هذا ستره يحرم على ذاك فضحه او النظر اليه. والحقوق المتقابلة في المجتمع كثيرة. أوضحها الحقوق المالية: فما يكون ملكاً للانسان يحرم على الآخر غصبه او استعماله بدون اذنه، وهكذا.

ومعه لا نقول مجازاً اذا قلنا ان العورة هي ما يجب ستره ويحرم النظر اليه. لأن هذين الحكمين متلازمان عادة.

ويترتب على ذلك بل يدل عليه أيضاً، انتفاء اصطلاح العورة عما لا يجب ستره او قل: عند عدم وجوب الستر فجسم الرجل عورة بالنسبة الى الجنس الآخر، وليس عورة بالنسبة الى جنسه، لعدم وجوب الستر. وكذلك الوجه والكفين للمرأة، اذا قلنا بجواز كشفهما، كما هو الصحيح، ليسا بعورة. وكذلك جسم المرأة لزوجها ليس بعورة.

نعم، لا نستطيع لغوياً التنازل عن اصطلاح العورة عن الاعضاء التناسلية حتى حين جواز كشفها. لأن التلقين الاجتماعي اللغوي قوي بالنسبة اليها جداً. فتكون عورة في كل حال.

نتج من ذلك: ان اصطلاح العورة، كما قلنا قبلاً ناتج من وجوب الستر، وليس العكس.

كما نتج من ذلك: ان المهم فقهياً ليس هو عنوان العورة، بل ما يجب ستره من جسم الإنسان بعناوينه التفصيلية الخاصة. كجسم المرأة وشعرها من الأجنبي وجسم الرجل عن المرأة الأجنبية وهكذا ولنا الحرية بعد ذلك ان نسمي هذا الذي ثبت وجوب ستره فقهياً عورة او لا. وان كان المصطلح اللغوي على ذلك فعلاً. الا ان المسألة تبقى لغوية أكثر منها فقهية.

وينتج من ذلك أيضاً: انه متى ورد في دليل فقهي كالسنة الشريفة لفظ العورة، كقولهم عليهم السلام[1]: **يحرم نظر المسلم الى عورة أخيه المسلم**. فاننا لا نفهم منها كلما وجب ستره. لأن هذا معنى مترتب على الحكم، وليس موضوعاً له. وما هو قدر متيقن كونه عورة عرفاً هو الاعضاء التناسلية لا غير. او بتعبير آخر: انه لا يوجد ما

---

[1] [انظر هذا المضمون في الوسائل: ج ١. أبواب آداب الحمام. الباب ٣. الحديث ١].

هو عورة بغض النظر عن الحكم سواها.

وينتج مما قلناه أيضاً، أمر آخر للفهم المعنوي، وقد يثبت عرفاً، وقد يثبت عقلاً او بأي وجهة نظر أخرى.

اذ قد يشعر الفرد ان النقائص التي في جسمه كالتشويه مثلاً مما يجب ستره. فهو بهذا الاعتبار عورة. كما قد يشعر ان النقائص التي في نفسه كقلة الذكاء او سرعة الغضب او غيرها عورة. كما قد يشعر انه على العموم (عورة) لأن محتواه الداخلي أقل بكثير مما ينظر اليه الناس ويفهمونه. وان الأصلح له هو الستر من جميع الجهات لو أمكن!!

كما قد يشعر ان المزابل والخرائب عورة. لاستهجان النظر اليها، او قل: لأنه يرى رجحان سترها، وان لم يمكن.

ومن هذا الاتجاه ورد قوله تعالى: ﴿فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي﴾[1]. حيث عبر عن الجثة بالسوأة او العورة. لأن الأفضل سترها بكل صورة. ولأن الفرد في جثته يكون من النقص بحيث قد يستشعر منه النقص الذاتي له وانه حقير أساساً. الأمر الذي لا يراد لاحد ولا يريده الفرد لنفسه. فمن هنا جاء لزوم ستر الجثة قبل دفنها. وبنفس دفنها أيضاً.

ما يجب ستره للرجل:

وهذا ينقسم الى قسمين:

القسم الأول: ما يجب على الرجل ستره عن الرجال والمحارم من النساء.

القسم الثاني: ما يجب ستره عن الأجنبيات من النساء.

اما القسم الأول: فهو عضو الرجل التناسلي والبيضتين وحلقة الدبر وقيل بالحاق العجان بها ولو بنحو الاحتياط الوجوبي. وهو اللحم الفاصل بين الدبر والبيضتين.

---

[1] [سورة المائدة: الآية ٣١].

وهذا المقدار اجماعي، واما سائر بدن الرجل، فلا يجب ستره عن الرجال ولا عن المحارم من النساء، والدليل فيه أصالة البراءة الخالية عن المعارض. اذ لا دليل على وجوب الستر فيه. وما ورد اما ضعيف سنداً او محمول على الاستحباب.

والمحارم من النساء هن النساء اللاتي يحرم على الفرد الزواج منهن أبداً. ويترتب على ذلك شرعاً جواز النظر بغير شهوة الى جسم بعضهم البعض.

وهن الواردات في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ ... الخ﴾** الآية[1]

وبحسب التفسير الفقهي المتسالم عليه لهذه الآية الكريمة. فقد استثنى الله سبحانه وتعالى من جواز النكاح للنساء ومن ثم من حرمة النظر اليهن عدة عناوين:

أولاً: ﴿أُمَّهَاتُكُمْ﴾ والام من ولدت الفرد مهما تصاعد الانتساب من طرف أي من الابوين.

ثانياً: ﴿بَنَاتُكُمْ﴾ والبنت من ولدها الفرد مهما تنازل الانتساب من طرف كلا الجنسين.

ثالثاً: ﴿الأخوات﴾ وهن بنات الأب او الأم او هما معاً بالمباشرة ولا يشمل أخوات الأب والأم لأنهن عمات وخالات مذكورات في الآية الكريمة.

رابعاً: ﴿عَمَّاتُكُمْ﴾ والعمة هي أخت الأب بمعناه الواسع الشامل للأجداد مهما ارتفعوا من كلي طرفي الوالدين.

خامساً: ﴿خَالاتُكُمْ﴾ والخالة هي أخت الأم بنفس المضمون.

سادساً: ﴿بَنَاتُ الأَخِ﴾ والبنت هنا يراد به النسل مهما تنازل. الا ان الأخ لا يراد به الا الصلبي او المباشر، والا لزم حرمة بنات العم لأنهن بنات أخ الأب. وهو مسلم العدم فقهياً.

---

[1] سورة النساء: الآية ٢٣.

نعم نسل الأخ على العموم أعني من أولاده وبناته مشمول للحكم.

سابعاً: ﴿بَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ والبنات منظور اليها كالسابق. واما الأخت فهي المباشرة، والا لزم حرمة بنت العمة لأنها أخت الأب وهو خلاف الضرورة الفقهية.

ثامناً: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ والأم مأخوذة هنا على سعتها فأم الزوجة وجدتها مهما تصاعدت مشمولة للحكم. الا ان ﴿نِسَائِكُمْ﴾ لا يشمل زوجات الأولاد طبعاً. ولذا جاز للرجل الزواج من أم زوجة ولده. والحكم في الآية لأم الزوجة شامل لما بعد طلاق الزوجة أيضاً اجماعاً واستصحاباً، سواء في الحكم بحرمة النكاح او الحكم بجواز النظر.

تاسعاً: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ والربيبة هي بنت الزوجة. وتشمل حفيداتها أيضاً من أولادها وبناتها على الأظهر. بعد الغاء عنوان (الحجور) المأخوذ في الآية من قبل الفقهاء اجماعاً. وانما أخذ فيها بسبب النظر الى الغالب.

الا انها لا تشمل ربيبة الابن، كما لا تشمل العكس. أعني ابن الزوج لأنه داخل تحت قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾.

عاشراً: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾ والحليلة أشمل من الزوجة الاعتيادية، فان المراد بها ما حل بالنكاح الدائم والنكاح المنقطع وبملك اليمين. كما ان الأبناء يشمل النسل مهما تسافل ذكوراً واناثاً.

وهذا يشمل ما بعد الطلاق أيضاً، فلو طلق الولد زوجته المدخول بها، بقيت حراماً على والده نكاحاً ويجوز النظر اليها. ولا يجوز للولد النظر اليها بعد العدة الرجعية.

أحد عشر: الرضاع. فانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب كما قام عليه الاجماع والسنة الشريفة. لا يفرق في ذلك كل الأنساب المحرمة والجائزة الا الإرث.

والآية الكريمة تعطي مثالين للرضاع هما: الأم من الرضاعة والأخت منها. وهما أقرب مثالين بطبيعة الحال الى حياة الفرد. لكنه لا يعني الانحصار. فمثلاً زوجة الأب من الرضاعة وزوجة الابن من الرضاعة وغيرهن من العناوين النسبية اذا أصبحت صادقة بالرضاع كانت مشمولة للحكم في الآية الكريمة.

ومحل الشاهد من هذا كله انه حسب القاعدة الفقهية، انه يجوز للنساء المحرمات في هذه الآية ان ينظرن الى جسم الرجل المحرم عليهن ولا يجب على الرجال الستر منهن. ما عدا ما ذكرنا من الأعضاء التناسلية.

لكن ينبغي الالتفات الى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: انه يجب ان يكون النظر بغير شهوة. وفي اللغة الفقهية: ان الجواز مشترط بعدم الريبة. فلو حصلت الشهوة حرم النظر ووجب الستر.

الأمر الثاني: ان جواز الكشف بهذا المقدار أعني لأغلب الجسم هو بحسب مرتبة الحرام والواجب. ولا يبعد ان يقال بالاستحباب او بالاحتياط الاستحبابي بالنسبة الى بعض الجسم الذي جاز كشفه. كما بين السرة والركبة كله. وكالتحرك مع العري حركات تكون مظنة الاثارة، فاذا حصلت الاثارة حصلت الحرمة. وتورط الفرد فالأولى له حسن التصرف عندئذ.

الأمر الثالث: ان جواز النظر خاص بمن ذكر في الاية الكريمة، بخلاف الحرمة المؤبدة للنكاح. فانها شاملة للمطلقة تسعاً. ومن هنا لا ملازمة بين الحرمة والجواز فيها. وانما المناط في الحرمة والجواز كونهن مذكورات في الآية. واما المطلقة تسعاً، فهي حرام مؤبد الا انه لا يجوز النظر اليها بعد طلاقها التاسع والى الأبد. وان جاز لأب المطلق وابنه النظر لشمول الآية لهما. كما هو واضح مع أدنى تفكير.

هذا كله في الحديث عن القسم الأول.

واما القسم الثاني: وهو ما يجب على الرجال ستره عن النساء الأجنبيات.

فهذا غير متفق عليه على عمومه. لأننا لا يمكن ان نقول بالتلازم من الطرفين بين حرمة النظر ووجوب الستر. والا وجب ان نقول بوجوب الحجاب الكامل للرجل كالمرأة. وهو أمر خلاف السيرة القطعية وخلاف الضرورة الفقهية.

ومن هنا اختلف الفقهاء على شكلين:

الشكل الأول: ان نقول اننا وان نفينا التلازم بين الحكمين من الطرفين. بمعنى انه اذا حرم النظر لم يجب الستر، ولكن اذا جاز الكشف جاز النظر. والكشف جائز للرجل. اذن فنظر المرأة اليه جائز.

الشكل الثاني: ان تقول: ان أدلة غض النظر عن المرأة لا يراد بها المرأة بالتعيين بل يراد بها أي جنس بالنسبة الى الجنس الآخر. فكل شيء يحرم للرجل ان ينظره من المرأة، وهو كل الجسم الا الوجه والكفين، يحرم كذلك على المرأة ان تنظره من الرجل.

وهذا الشكل من أشكال التجريد عن الخصوصية، راجح وعرفي. ولا دليل على ما قيل في الشكل الأول من انه اذا جاز الكشف جاز النظر. الا بحسب تقريبات ذوقية استبعادية لم تقم عليها حجة معتبرة. فالصحيح هو حرمة النظر الى غير الوجه والكفين من الرجل.

بل قيل بحرمتهما أيضاً على المرأة، لأن الاستثناء وارد في المرأة ولم يرد في الرجل، فدليل الحرمة عام لكل جسمه.

الا ان هذا ليس بصحيح، لأننا كما جردنا دليل الحرمة عن الخصوصية عرفاً، يمكن ان نجرد دليل الاستثناء عن الخصوصية عرفاً، فيكون الرجل مشمولاً للاستثناء من الحرمة، فيجوز نظر المرأة الى وجهه وكفيه بدون ريبة.

اما ما يجب على الرجل ستره من جسمه فأمران متيقنان:

أحدهما: الأعضاء التناسلية ونحوها التي قلناها في القسم الأول فانها يجب سترها عن الرجال فضلا عن النساء. وعن المحارم فضلا عن الأجنبيات.

ثانيهما: ما يلزم من كشفه الفتنة ويكون سبباً لاثارة الشهوة. فان كشفه حرام سواء لزم من ذلك فعلاً أو لا، فانه سبب غالبي وطبيعي لذلك.

الا ان هذا يتحدد بمقدار سببه فلو علم عدم اثارته للشهوة، كما لو كان الناظر أجنبية هرمة مثلاً، ارتفعت الحرمة.

واما ما كان خارجاً عن هذين الأمرين، فأصالة البراءة دليل على جوازه ولا اجماع على الحرمة في البين. ولذا تكون الفتوى بالحرمة أقرب الى المجازفة. نعم، لابد من القول بالاحتياط الاستحبابي فيه، ولو خروجاً عن مخالفة القائلين بالحرمة او لاحتمال اثارة الشهوة، مهما كان احتمالاً ضعيفاً.

الا ان جواز الكشف بهذا المعنى للرجال لا يعني جواز النظر اليهم من قبل

النساء. بل يجب على المرأة ان تغض النظر عن الرجل الأجنبي في غير وجهه وكفيه بما فيه رقبته وذراعه وساقه وغير ذلك. نعم، اذا قلنا بجواز كشف ظاهر القدم للمرأة وجواز النظر اليه، كما سيأتي، قلنا ذلك هنا أيضاً.

ما يجب ستره على المرأة:

وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين، وظاهر القدمين ـ وسيأتي الكلام فيه ـ.

وليس دليله هو الملازمة بين حرمة النظر ووجوب الستر. لأننا قلنا ان هذا غير موجود. وانما دليله الاجماع وظاهر بعض الآيات الكريمة كقوله تعالى: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾** الآية[1].

والخمار ما تلف به المرأة رأسها. والآية تأمر ان يكون الخمار واسعاً، بحيث يشمل (الجيوب) وهو ظاهر الصدر. فتكون هذه المنطقة من الجسم مستورة به. يعني ان ما يخرج من الجسم بعد لبس (الثوب) يجب ستره بالخمار او القناع.

والثوب لا يستر الوجه واليدين عادة وعرفاً، ولا الخمار يسترهما كذلك. فالآية غير دالة على وجوب سترهما. والأخبار هنا دالة على الجواز، مضافاً الى أصالة البراءة[2] بعد عدم اعتبار الدليل على الحرمة.

وجواز كشفه وان لم يكن ملازماً لجواز النظر اليه عقلاً. الا انه **أولاً**: مورد البراءة، بعد كونه خارجاً عن القدر المتيقن من الاجماع. وثانياً: اننا نفهم من الأخبار المجوزة للكشف جواز النظر اذ الملازمة منعدمة عقلاً الا انها غير منعدمة استظهاراً وعرفاً. وتمام الكلام في محله.

فهذا ما يجب على المرأة ستره عن الرجل الأجنبي. واما الرجل المحرم، فيمكن أن نفهمه من آيتين:

---

[1] سورة النور: الآية ٣١.

[2] وهي العمدة في الحجية بعد سقوط الأخبار عن الحجية لبعض المناقشات في السند.

الآية الأولى: الخاصة بالنساء والتي يقول فيها: ﴿وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ......﴾ الاية[1].

فقد أستثني من وجوب الستر والحجاب عدة عناوين:

أولاً: ﴿آبَائِهِنَّ﴾ الشامل للأجداد مهما تصاعدوا.

ثانياً: ﴿آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ يعني أب الزوج او آبائه مهما صعدوا في طرف الآباء او الأمهات.

ثالثاً: ﴿أَبْنَائِهِنَّ﴾ الشامل للأبناء والأحفاد مهما تنازلوا من الجنسين أي من نسل البنات او الأبناء.

رابعاً: ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ يعني ابن الزوج وأحفاده مهما تنازلوا من الجنسين أيضاً.

خامساً: ﴿إِخْوَانِهِنَّ﴾ ويراد به عادة الأخ القريب. واما البعيد فيكون عماً او خالاً. غير ان الصحيح عدم وجوب التستر من العم والخال أيضاً لكونهم مشمولين للآية الأخرى السابقة في قوله ﴿وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾.

سادساً: ﴿أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ﴾ مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين.

سابعاً: ﴿أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ مهما تنازلوا أيضاً من الجنسين.

ثامناً: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ فان نظر المرأة الى المرأة اجمالاً جائز.

وكون المرأة منسوبة الى صاحبتها ليصدق قوله ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ غير محتمل فقهياً، بل الحكم عام، والقيد غالبي.

تاسعاً: ﴿غَيْرِ أُولِي الْأِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ يعني الرجال الفاقدين للشهوة الجنسية اما للمرض او للشيخوخة وهذا وان لم يفت به الفقهاء بصراحة الا انه ثابت بنص القرآن.

وكونهم من ﴿التَّابِعِينَ﴾ أيضاً غير محتمل ان يكون مقيداً للحكم فقهياً، بل

---

[1] سورة النور: الآية ٣١.

الحكم عام والقيد غالبي.

عاشراً: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ واطلاقه يشمل المملوكين من الرجال والنساء. بل اختصاصه بالنساء بعيد وغير ظاهر. لأنهن يكن مشمولات لقوله قبل قليل: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾.

فالحكم خاص هنا بالعبيد المملوكين، والفقهاء وان احتاطوا في مورده الا ان الآية الكريمة ظاهرة في الجواز. والأخبار تدعمه في الشعر والساقين، وهو أيضاً مقتضى آصالة البراءة .

واذا ألحقنا بالساقين الذراعين، بالتجريد عن الخصوصية، بقي سائر البدن غير الرأس والساقين والذراعين، مشمولاً للحرمة، لأن الآية مقيدة بصحيحة يونس بن عمار ويونس بن يعقوب[1].

أحد عشر: الأطفال ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ فان الطفل غير مكلف فلا يجب الحجاب منه.

واما القيد: ﴿الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾. فهو غالبي وليس مقيداً من الناحية الفقهية. على انه من المحتمل كون المراد من العورة أمراً معنوياً لا جسدياً يعني ان يكون الطفل غير مطلع على حال المرأة من الناحية النفسية والعقلية ونحوهما. وهو أيضاً قيد غالبي. والمهم مجرد ان يكون طفلاً لم يبلغ حد التكليف.

الآية الثانية: هي الآية التي سمعناها في محرمات النساء على الرجال اذا فهمنا منها العكس، وان ما يجوز او لا يجوز للمرأة تجاه الرجل: أعني من النكاح والنظر، يثبت للرجل تجاه المرأة أيضاً.

وقد سبق نص الآية الكريمة ولكن نحاول الآن ان نفهمها من جديد في حدود العناوين الواردة فيه:

أولاً: ﴿ أُمَّهَاتُكُمْ ﴾ وبازائه الأب والأجداد للمرأة.

ثانياً: ﴿بَنَاتُكُمْ ﴾ وبازائه الأولاد والأحفاد لها.

ثالثاً: ﴿عَمَّاتُكُمْ﴾ وبازائه أعمام المرأة وأعمام آبائها وأمهاتها أعني أجدادها

---

[1] الوسائل: ج ١٤. كتاب النكاح. أبواب مقدماته وآدابه. الباب ١٢٤. الحديث ١.

وجداتها.

رابعاً: ﴿خَالاتِكُمْ﴾ وبازائه أخوال المرأة وأخوال آبائها وأجدادها وأمها وجداتها.

خامساً: ﴿بَنَاتُ الْأَخِ﴾ وبازائه أبناء الأخ.

سادساً: ﴿بَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ وبازائه ابناء الأخت.

سابعاً: ﴿أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ وبازائه آباء الزوج.

وأكثر هذه العناوين موجودة في الآية الأولى أيضاً. الاان الفهم العكسي الذي نفهمه الآن قلما يمكن الالتفات اليه، فاحتاج الأمر الى النص عليه ضمن آية أخرى.

ثامناً: ﴿حَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ﴾ وبازائه للمرأة زوج البنت والحكم فيه مسلم. وان لم يذكر في الآية الأولى.

تاسعاً: ﴿رَبَائِبُكُمُ﴾ يعني بنت الزوجة كما قلنا، وبازائه ابن الزوج وهو مشمول أيضاً لقوله تعالى ﴿وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [1]، لأنها زوجة أبيه. كما هو مشمول لقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ من الآية الأولى.

عاشراً: الرضاع، وقد سبق فيه بعض الكلام ويأتي مفصلاً في كتاب النكاح. والحكم فيه اجمالاً مسلم.

بقي علينا ان نعكس الفهم من الآية الأولى أيضاً. لنرى موقف الرجال من النساء. ولا حاجة لنا ـ بعد كل هذا الحديث ـ الا الاشارة الى أربعة موارد:

أولاً: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ وبازائه نظر الرجل الى الرجل.

ثانياً: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ وبازائه نظر الرجل الى جاريته وهو أوسع من نظر المملوك الى سيدته بكثير، كما ثبت فقهياً.

ثالثاً: ﴿الطِّفْلِ﴾ وبازائه الطفلة، فيجوز النظر اليها ونظرها للرجال ما لم تصل حد التكليف...... غير العورتين. وان كان الأدب الشرعي يقتضي أكثر من ذلك بكثير. واما اذا أثار الشهوة او كان النظر بشهوة، كان حراماً.

رابعاً: ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ وبازائه غير أولات الاربة من النساء.

---

[1] [سورة النساء: الآية ٢٢].

وهـذا منـصوص عليـه في آيـة أخـرى بالدلالـة المطابقـة لا العكـسية في قولـه تعـالى: **﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾**[1]

وهي كالنص باستحباب الحجاب لهن دون وجوبه وقد أيدته الروايات. وبعد هذه الجولة يحسن ان نمر على عدة أمور:

الأمر الأول: النساء الكافرات، يجب عليهن الحجاب الاسلامي ويستحقن العقاب على تركه بناء على تكليف الكفار بالفروع، كما هو الصحيح. الا ان الكافر عاص بعقيدته وبسلوكه معاً للدين الحق.

ولكن يجوز النظر اليهن بدون شهوة. فتكون حرمة النظر خاصة بالمسلمات.

ففي معتبرة السكوني[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا حرمة لنساء أهل الذمة ان ينظر الى شعورهن وأيديهن.**

ولا أقل من جريان أصالة البراءة مع عدم الدليل المعتبر الحاكم عليه.

الأمر الثاني: في موثقة[3] عباد بن صهيب. قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بالنظر الى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج، لأنهم اذا نهوا لا ينتهون.** الحديث.

والاشكال في هذه الرواية من عدة جهات نذكر أهمها:

أولاً: الطعن في السند بعباد بن صهيب راويها الأخير، فانه غير سليم الاعتقاد.

وجوابه ان فساد الاعتقاد لا يقتضي رد الرواية مع وجود الوثاقة كما ثبت في محله. وقد ثبت توثيقه.

ثانياً: انه قال: الى رؤوس أهل تهامة، ولم يقل الى نسائهم او رؤوس نسائهم حتى يكون السؤال عن الحجاب فتكون الرواية أجنبية عن ذلك بالمرة.

---

[1] [سورة النور: الآية ٦٠].

[2] الوسائل: كتاب النكاح. أبواب مقدمات النكاح. الباب ١١٢. الحديث ١.

[3] المصدر: الباب ١١٣. الحديث ١.

الا انه يمكن تقريب ذلك: بان السؤال انما حصل عن الرؤوس، فلماذا خص الرؤوس. ولم يقل: النظر الى أهل تهامة أنفسهم. والسبب في ذلك هو ارتكاز او وضوح حرمة النظر الى رؤوس النساء وشعورهن، فيكون هذا استثناء من ذلك. ويؤيده أخذ عنوان: النظر ولم يقل اللمس لهم او التعامل معهم او غير ذلك. وبهذا تكون الرواية أقرب الى الظهور بالمطلوب بلا اشكال.

ثالثاً: تذكير الضمير في قوله: اذا نهيتهم لا ينتهون الأمرالذي يجعل الحكم كأنه غير مرتبط بالنساء ولا أقل من احتمال ذلك.

وجوابه من وجوه، نذكر منها اثنين:

أولاً: احتمال جواز ارجاع الضمير المذكر الى المؤنث في صورة الجمع، بل هو أكيد الصحة ووارد في قوله تعالى: **﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لا يَرْجُونَ نِكَاحاً﴾**. ومحاولة تأويلها[1] يخرجها عن ظاهرها بلا شك. وظاهر القرآن حجة على القواعد العربية. كما هو حجة على الحكم الشرعي.

ثانياً: ان المراد ليس النساء وحدهم بل مجموع المجتمع الذي يتحدث عنه الامام عليه السلام، ولا شك بجواز رجوع الضمير الى مجموع الاناث والذكور مذكراً. فنفهم من ذلك ضمناً ان النساء أيضاً لا ينتهين. وهذا هو المطلوب.

والرواية واضحة في التعليل بقوله: لأنهم اذا نهيتهم لا ينتهون. فتكون شاملة لكل أمرأة يكون حالها انها اذا أمرتها بالحجاب او نهيتها من الانكشاف لم تعطك أذناً صاغية واستمرت على سلوكها.

وبهذا ندفع احتمال ان يكون للعلوج وأهل السواد والأعراب أية خصوصية، وانما هو مورد الحكم. والحكم أعم منه بقرينة التعليل ويشمل من كان كذلك من النساء على الاطلاق.

وينبغي ان نلاحظ ان جواز النظر لا يعني جوازه بشهوة. كما لا يعني جواز انكشاف المرأة لما قلناه من عدم التلازم بين الجوازين.

نعم، هناك تلازم بين تكليف المرأة تجاه الرجل وتكليف الرجل تجاه المرأة. فهنا

---

[1] بالقول بزيادة الواو في (يرجون) او بارجاع الضمير الى الرجال المفهومين من السياق.

كما يجوز النظر الى المرأة العاصية في الحجاب، كذلك يجوز النظر الى الرجل العاصي في الحجاب.

فان قيل: ان الرجل لا يكون عاصياً في الحجاب لعدم وجوب الحجاب عليه. نقول: هذا صحيح بالنسبة الى وضعه الاعتيادي. اما حين (يتبرج) ويظهر من جسمه أجزاء عديدة أمام النساء. وهو على غير استعداد لاطاعة الأمر الاستحبابي بالستر ولا باطاعة الأمر الوجوبي بالستر مع الاثارة. فهذا من الذين: اذا نهيتهم لا ينتهون فيكون مشمولاً للرواية. وان كان الاحتياط الاستحبابي بالترك أيضاً وارد.

غير ان هذا المضمون، أعني دلالة الرواية غير شاملة للعورتين، فلو عصى الفرد وأبرزهما لم يجز للآخرين النظر اليهما. من أي الجنسين كان . بل الأحوط الاختصاص بالجواز، في حدود ما يرضى أولئك العصاة لأنفسهم كشفه، فلو تبرجت المرأة أكثر من ذلك، بحيث أصبحت ممقوتة عندهم ولو ضمناً، لم يجز النظر اليها. أعني الى الأجزاء الخارجة عن المعتاد.

الأمر الثالث: مما يحسن التعرض له:

ان الأمر بالستر والنهي عن النظر خاص بشخص الإنسان، وغير شامل لصورته، اذا كان النظر بدون شهوة. بما فيها الصورة في التلفزيون. من دون ان يخدع الفرد نفسه.

الأمر الرابع: اننا كنا نتحدث عن ستر العورة في الصلاة، فانجر الحديث الى مطلق الحجاب.

وما يجب ستره في الصلاة بحسب الدليل بالنسبة الى الرجال بمقدار ما يحرم كشفه للرجال الآخرين وهو العورتان. وبالنسبة الى المرأة بمقدار ما يحرم كشفه الى الرجال الأجانب، يعني غير المحارم. وهو كل الجسم ما عدا الوجه والكفين للحرة البالغة.

الأمر الخامس: بالنسبة الى الخنثى المشكل، يجب عليه الاحتياط في تكليف الرجل والمرأة معاً. فيوجد ما يجب عليهما معاً وينتهي عما لا يجوز لهما معاً، سواء في الصلاة او غيرها، وكذلك تكليف الغير بالنسبة اليه فلا يجوز نظر الرجال ولا

النساء الى غير وجهه وكفيه ما لم يكن من الذين اذا نهيتهم لا ينتهون والا جاز نظر الجنسين اليه وكانت الحرمة عليه.

ولكن ما هو الخنثى المشكل فهذا يأتي في كتاب الإرث ان شاء الله تعالى.

الأمر السادس: ان المهم شرعاً للمرأة في حجابها ستر ما يجب ستره من جسمها، واما شكل الثياب الساترة فغير مأخوذة بنظر الاعتبار على الاطلاق. ما لم تكن مثيرة للفتنة فتكون محرمة.

فالعباءة والملائة وغيرها كلها مجزية شرعاً. بل القرآن الكريم واضح في عدم ضرورة لف الجسم بالعباءة او نحوها، لأنه سبحانه يقول: **﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾**. وهذا واضح بجواز الخروج شرعاً الى الشارع بالثوب والخمار اذا ستر الرأس والصدر. بدون زيادة على هذا المقدار من الثياب.

نعم، هو واضح أيضاً بأن الثوب، كان على الطريقة القديمة التي لم يكن في الوسط حزام...... الأمر الذي يستر وركي المرأة تماماً حتى حجمه الخارجي. وهو الأولى جداً، بل لعله يكون واجباً على بعض المسالك الفقهية، وهذه هي المزية الرئيسية للعباءة ونحوها مما يستر الوركين فتكون راجحة بلا اشكال.

الأمر السابع: ما يجب على المرأة ستره عن النساء، بل وحتى المحارم من الرجال ـ بدون شهوة ـ ليس الا عورتها: القبل والدبر والأحوط شمول الحكم بالحرمة للحمتين المكتنفتين للقبل وللعجان ولا تشمل الركب، وهو بمنزلة العانة للرجل. ومن هنا أمكن ان تقف عارية مضمومة الرجلين، لتطبق هذا الحكم. كما ذكرنا في بعض كتاباتنا الفقهية.

وبالرغم من اننا أطلنا فلم نتكلم الا عن المسائل الأساسية في الحجاب وبعض الفروع. ويبقى الباقي موكولاً الى الفقه. وهم عادة يذكرونها في كتاب النكاح. وانما ذكرناها في كتاب الصلاة باعتبار الحكم بوجوب الستر فيها.

فصل
أهم تفاصيل النية

تكلمنا في فصل من كتاب الطهارة عن حقيقة النية. والآن نتكلم عن تفاصيلها، وخاصة في الصلاة.

فقد اعتبر الفقهاء وجوب قصد القربة في الصلاة. وذكروا انه لا ينبغي قصد الرياء ولا العجب فيها. وقالوا[1]: انه يجب القصد الى أمور أربعة: القربة واسم الصلاة من الصبح او الظهر او غيرها، والحكم من الوجوب والاستحباب، والقصد من الأداء والقضاء.

ومعه فينبغي ان نتكلم حول ذلك في عدة جهات:

الجهة الأولى: في معنى القربة فقهياً.

قال في العروة الوثقى[2]: فحال الصلاة وسائر العبادات حال سائر الأعمال والأفعال الاختيارية كالأكل والشرب والقيام والقعود ونحوها من حيث النية. نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها بأن يكون الداعي والمحرك هو الامتثال والقربة ولغايات الامتثال درجات.

أحدها وهو أعلاها: أن يقصد امتثال أمر الله لأنه تعالى أهل للعبادة والطاعة. وهذا ما أشار اليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: **الهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.**

الثاني: ان يقصد شكر نعمه التي لا تحصى.

---

(1) [انظر شرائع الاسلام: ج ١. ص ٦٢].

(2) المستمسك: ج ٦. ص ٧.

الثالث: ان يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه.

الرابع: ان يقصد به حصول القربة اليه.

الخامس: ان يقصد به الثواب ورفع العقاب. بأن يكون الداعي الى امتثال أمره رجاء ثوابه وتخليصه من النار.

واما اذا كان على وجه المعاوضة، من دون ان يكون برجاء اثابته تعالى فيشكل صحته. وما ورد من صلاة الاستسقاء وصلاة الحاجة، انما يصح على الوجه الأول، انتهى.

وانما نقلنا هذه العبارة بصفتها تمثل الاتجاه المشهور بين المتأخرين، ولنا عليها عدة تعليقات ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: ما قاله من ان حال الصلاة حال غيرها من الأفعال من حيث النية.

وهذا على الاجمال صحيح، ولا حاجة الى ان نأخذ الأمر الفقهي او العرفي أخذاً عقلياً او فلسفياً، فنتحدث عن مبادئ الاختيار ونحو ذلك. ولا شك ان الفرد في أي عمل كان اذا سئل عن هوية عمله، فانه يجيب بلا تلكؤ. او لا أقل ان يخطر في باله الجواب اذا كان هناك مانع من التلفظ به، وان كان قد بدأه تلقائياً من دون مزيد من التفكير.

ولا يراد في العبادات من الصلاة او غيرها ـ بصفتها من أعمال البشر ـ أكثر من ذلك. ولذا قال الفقهاء ان الفرد لو سئل عن هوية عمله لأجاب به. او لا أقل من انه يخطر في باله. وهذا يكفي، سواء حصل التلفظ به ام لا، وسواء حصل الاخطار الذهني التفصيلي او الواضح ام لا.

ولذا لا نجد في السنة الشريفة أية اشارة الى النية بالمعنى التي[1] يشير اليها الفقهاء ويؤكدون عليها. وانما المهم ان يتوضأ الفرد وان يصلي. ويمكن ان نستفيد من قوله تعالى: ﴿ **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ......** ﴾[2] ان نستفيد

---

[1] [لعل الأرجح أن تكون العبارة: .....بالمعنى الذي يشير اليه الفقهاء ويؤكدون عليه. أو حذف كلمة (المعنى)، أو جمعها على (معاني) لتستقيم العبارة. وأول المحتملات أرجح].

[2] [سورة المائدة: الآية ٦].

أمرين:

١ ـ انه لم يقل: فانووا واغسلوا وجوهكم وأيديكم. الأمر الذي يكون كالنص في إهمال هذه الجهة.

٢ ـ انه قال: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾، بمعنى حصول الهمة والإرادة فيها. سواء قلنا انها بعد النوم او بدونه. اذن فالمكلف يعلم بوضوح ماذا يعمل. وهذا ضروروي. واما أكثر من ذلك، كما لو قال: فانووا واغسلوا وجوهكم......فلا.

الأمر الثاني: انه تزيد العبادة على غيرها بقصد القربة. ولا نريد به الا مجرد توجه الارادة والهمة الى العمل ـ كما أشرنا ـ من أجل الله سبحانه او امتثالاً لأمره، وهذا يكفي والزائد لعله من تسويل الشيطان.

وفي عبارة العروة شيء من التسامح لأنه فسر القربة بأنه قصد الامتثال والقربة. فقد أخذ القربة في تعريفها. وهذا هو الدور في اصطلاحهم. فاننا اذا لم نكن نفهمها قبل ذلك ـ كما هو المفروض ـ لا نزيد فهماً لها من هذه العبارة.

الأمر الثالث: قال ما مؤداه ان أعلى مقاصد العبادة هو ان يمتثل أمر الله سبحانه لأنه أهل للعبادة.

وهذه العبارة فيها تسامح لمن يفهم. لأن معنى الحديث الشريف الذي رواه هو رجحان العبادة لله لأنه أهل لها. وليس معناه: امتثال أمره لأنه أهل للعبادة وكم بين العبارتين من فرق. بالرغم من ان كلا القصدين مجزيين.

ويمكن تحليل هذا الحديث الشريف ببعض التحليلات المقربة:

أولاً: أعبد الله اعترافاً بعظمته.

ثانياً: أعبده اعترافاً بالضعف تجاه مجده.

ثالثاً: أعبده طمعاً برحمته (الخاصة).

رابعاً: أعبده انطلاقاً من حبه.

خامساً: أعبده امتثالاً لأمره.

وهذا الأخير هو أدنى هذه المستويات حسب فهم هذا الكاتب القاصر المقصر. بالرغم من انه من أعلى وأحوط المستويات الفقهية.

الأمر الرابع: كان المقصد الثاني هو قصد الشكر للنعم الالهية التي لا تحصى.

ويقصد الفقهاء من ذلك: قصد الشكر الاجمالي عن مجموع النعم اجمالاً. لوضوح: ان الصلاة او أية عبادة اذا كانت شكراً على شيء محدد من النعم، لكانت مصداقاً للشكر ولم تكن مصداقاً للامتثال. فتشكل صحتها. وبعبارة أوضح، انها تكون صلاة شكر لا صلاة ظهر. فكيف تصح.

ولعل قصد شكر النعم اجمالاً، أيضاً كذلك. ولذا قلنا في بعض كتاباتنا الفقهية ان قصد الشكر في العبادات المطلوبة وجوباً او استحباباً مشكل ومخالف للاحتياط.

نعم، له وجه واحد، ربما قصده بعض المتعمقين من الفقهاء. وهو ان الفرد يمتثل أمر الله سبحانه غير قاصد شكره. لكنه يرى الله سبحانه أهلاً للامتثال والعبادة، باعتبار كثرة النعم الواردة عليه منه سبحانه بحيث لا تحصى.

وبتعبير أوضح: قد أعطاني الله ما أريد فيجب ان أعطيه ما يريد. أعطاني النعم وأعطيه العبادة. وكلها عائدة بمصالحها الى العبد والله غنى عن العالمين.

وبهذا لا تقع العبادة مصداقاً للشكر، بل مصداقاً للامتثال. ويكون الشكر مأخوذاً ملاكاً في الاتجاه العام لعبادة العبد. وأقصد بالاتجاه العام أصل اقتناع الفرد بأهلية الله سبحانه للعبادة أياً كانت. لا هذه الصلاة بعينها او تلك.

ومثل هذا الاقتناع وان كان معقولاً ومجزياً، الا انه ليس هو الغاية في الفهم. لأن أهلية الله سبحانه للعبادة بكل تفاصيله التي عرفناها، أعلى منه.

الأمر الخامس: كان المقصد الثالث للعبادة في العبارة التي نقلناها تحصيل رضاه والفرار من سخطه.

وهذا مقام كريم، الا انه دون قصد أهلية الله سبحانه للعبادة التي يعبر عنها الحديث الشريف لأن مقصد الحديث الشريف هو الذات مع ان الرضا والسخط وصفان زائدان على الذات. الا ان يراد تحصيل الرضا والفرار من السخط من أجل انه أهل للعبادة بمعنى يعرفه أهلوه.

وينبغي الالتفات الى ان هذا المقصد الثالث ينحل الى مقصدين مترتبين:

أحدهما: وهو الأعلى تحصيل الرضا.

وثانيهما: وهو الأدنى الفرار من السخط.

والوجه في كونه أدنى، بالرغم من جلالته، كونه لا يحتوي على أكثر من دفع الشر عن الفرد. كل ما في الموضوع: انه يرى الشر من زاوية سخطه سبحانه، ولا يعتني العبد بالشرور التي هي أدنى من ذلك.

الأمر السادس: كان المقصد الرابع للعبادة: حصول القربة اليه. وقد اختلف الفقهاء في معنى القربة، بعد البرهنة على استحالة حصول القرب المكاني منه سبحانه ووضوح ان قصده كفر به سبحانه.

ويحسن ان نعطي صورة لاختلافهم فقد ذكروا أقوالاً:

أولاً: تحصيل الثواب في درجات الجنان.

وهذا قد يكون معقولاً، الا ان مؤلف العروة يدرك الفرق بينهما. لأنه يرى ان قصد الثواب هو من أدنى مقاصد العبادة. في حين اعتبر قصد القربة من مقاصدها الجليلة.

وهذا التفسير على أي حال، ناشيء من الجهل بمعنى القربة، وسنعطي فيما يأتي فكرة موجزة عنها.

ثانياً: ان المراد من القربة: القرب الروحاني الناشيء من مزيد التناسب في الكمالات.

وقد ذكره في المستمسك[1] وأشكل عليه بأنه خلاف الظاهر منه وان قيل انه المراد.

ولم يذكر الوجه في كونه خلاف الظاهر. فان كان مرادهم القرب المعنوي منه سبحانه فهو المطلوب. وهذا يعني تكامل العبد في الدرجات العلى وهو سبحانه **﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾**[2]. وهو تكامل روحي بطبيعة الحال او عقلي لو صح التعبير. وليس تكاملاً جسدياً بأي حال، كالسمن والصلابة ونحوها !!!.

---

[1] ج ٦. ص ٩.

[2] [سورة غافر: الآية ١٥].

وبهذا التفسير يتعين: ان يكون هو المراد، ولكنه في عين الوقت ذو اختلافات **﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ﴾**[1] وكشاهد أيضاً قال سبحانه: **﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾**[2].

ثالثاً: القرب المكاني الادعائي. وهو الذي اختاره في المستمسك. وهو ناشئ من ذوق فقهي يقول: ان الله سبحانه خاطبنا بصفته انساناً (تنزيلاً وادعاء وافتراضاً) لأننا لا نطيق الخطاب أكثر من ذلك. فكان هذا لمصلحة فهمنا. ومن هنا نص القرآن الكريم على ان لله سبحانه حب وبغض وغضب وكراهة وقرب وأمر ونهي ونحو ذلك كثير مما تم البرهان في الفلسفة المتعالية على استحالة أكثره على ذات الله سبحانه.

واذا تم هذا الوجود التنزيلي، أمكن ان نقول فقهياً: اننا نقترب فعلاً من هذا الوجود التنزيلي اقتراباً حقيقياً.

الا انه من المؤسف ان تلك المقدمة لا تنتج هذه النتيجة. لأن الوجود التنزيلي لله سبحانه وتعالى عما يشركون، ليس هو الله بطبيعة الحال، بل هو وهم من الأوهام الفقهية، والاقتراب من هذا الوهم لا يجدي أي شيء أمامه تعالى.

على ان هذا الاقتراب هل هو حقيقي او تنزيلي او روحي. كل ذلك غير ممكن. فالاقتراب المادي او الحقيقي من الوجود التنزيلي لا معنى له، بل حصوله قطعي العدم ومخالف للوجدان. وكذلك القرب الروحي لأن الروح انما تقترب الى ما يناسبها من المقامات الروحية، لا الى الوجود التنزيلي المفترض.

وأقرب تلك الاحتمالات نسبياً، هو الاقتراب التنزيلي الى ذلك الوجود التنزيلي. وهذا من الغرائب لأننا احتجنا الى افتراض ذلك الوجود لله سبحانه للحاجة اليه، كما أشرنا، فما الحاجة الى افتراض القرب التنزيلي؟

مضافاً الى ان التنزيل والافتراض مجرد عملية ذهنية ليس لها واقع خارجي، اذن، فليس عندنا الا افتراض القرب من دون واقع فهل يقبل بذلك صاحب

---

[1] [سورة آل عمران: الآية ١٦٣].

[2] [سورة الاسراء: الآية٥٥].

المستمسك.

يبقى سؤال واحد: وهو اننا بعد ان ناقشنا الوجود التنزيلي (الفقهي) لله سبحانه، فكيف نفهم الصفات الواردة به جل جلاله في كتابه الكريم. وهذا يحتاج الى بحث مستقل ليس هنا محله، لإيضاح ان الصفات التي نطق بها القرآن الكريم ليست من الصفات المستحيل ثبوتها له عز وجل.

فالصحيح هو ان قصد القربة هو قصد التكامل باتجاه الكمال المطلق. وهو كمال روحي او عقلي او نفسي. على ان لا نفهم من الكمال الروحي: التكامل فيما يسمى بالعلوم الغريبة كتسخير الجن او استعمال الطلسمات. ولا ان نفهم من التكامل العقلي: النمو في الفهم العلمي والاجتماعي. ولا ان نفهم من التكامل النفسي تركيز الذات والأهمية في الرضا والغضب والحزن والسمعة، وغير ذلك.

بل الأمر فوق ذلك، لا يدركه الا أهله. فالصلاة معراج المؤمن الى الدرجات العلى التي يستحقها من ربه العظيم.

ومن طرائف الفهم الفقهي للقربة ما حاوله بعض أساتذتنا من فهمها فهماً اجتماعياً، حيث قال[1]: وسبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان لأن كل من عمل من أجل الله فانما هو من أجل عباد الله، لأن الله هو الغني عن عباده...... فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً. وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك. واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾[2] ومختصر الجواب على ذلك:

أولاً: ان الله سبحانه وتعالى قصد من الشريعة مصلحة الناس او سبيل الناس والمجتمع. وليس ان العبد ينبغي ان يقصد ذلك. كما سنوضح.

ثانياً: ان الفرد سواء عمل لله سبحانه او للناس فسوف لن يفيده تعالى شيئاً، لأن الله تعالى غني عن العالمين. انما يفيد ذاته فقط، سواء قصد النفع الدنيوي او

---

[1] [الفتاوى الواضحة بتعليق آية الله السيد كاظم الحائري: ج ١. ص ٨٠٨].

[2] [سورة النساء: الآية ٧٥].

الأخروي او التكامل الروحي. كل ذلك مما يعود الى العبد نفسه.

ثالثاً: انه من الناحية الفقهية، لو قصد الفرد من سبيل الله سبحانه: سبيل الناس. وكأنه يتعبد في سبيل الناس فتكون عباداته باطلة لا محالة. ولا أرى ان السيد المؤلف يرضى بهذه النتيجة.

رابعاً: ان قوله تعالى: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ ...﴾ الخ. لو كان المراد به تعدد المقصود لكان من الشرك الخفي، بل هو من درجات الشرك الصريح وانما ذكر ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾ في الآية الكريمة لأمرين يمكن ادراكهما:

١ ـ ان الله سبحانه وتعالى أخذهم بنظر الاعتبار، واعتنى بمصالحهم. كما هو الحال في سائر الشريعة.

٢ ـ انه سبحانه يريد ان يعطي باليد ـ لو صح التعبير ـ المصلحة الدنيوية لهذا التشريع. فالعمل انما يكون في سبيل الله سبحانه، الا ان مصالحه الدنيوية تعود على المستضعفين. الأمر الذي قد يجعل الفرد الاعتيادي يهتم أكثر بمصالحهم، لأنها في النتيجة قد تعود الى مصلحته.

خامساً: انه قد يراد من الآية تربية المستضعفين تربية دينية وتكاملية، وليس اعطاؤهم مزيداً من المال او تمكينهم من مزيد من فرص العمل.

ويؤيد ذلك: تفسير المستضعفين بأنهم الناس الذين اقتضت تربيتهم وظروفهم الاجتماعية الجهل الديني والابتعاد عن الشريعة، فيكون من الراجح العمل على تربيتهم لا محالة، من الناحية الدينية.

واذا تم هذا الفهم، كانت تربيتهم في سبيل الله تماماً. لأنه نفع كمالي للفرد نفسه ونفع كمالي لهم أيضاً، الأمر الذي يقتضي توجههم كلهم الى الله سبحانه بالمقام المعنوي، كل على مستواه.

ولا اقل من احتمال هذا الفهم، الأمر الذي يدفع فهم السيد المؤلف، لأنه اذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد يخطر في الذهن: ان الآية تقول: ﴿وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ﴾. فالأمر انما هو بالقتال وهذا يبعد الفهم الذي قلناه قبل قليل.

وجوابه من عدة وجوه أهمها:

أولاً: ان القتال في الاسلام ليس للسيطرة والشهرة ونحوها، وانما هو للهداية نفسها. اذن فلم يتعد الأمر هذا الفهم المهم.

ثانياً: قد يكون المراد من القتال: قتال الموبقات والفساد في المجتمع. او هو: جهاد النفس...... ونفوس الآخرين الذين لم يتم تربيتها.

وقد يخطر في الذهن ان السيد المؤلف تعرض الى عنوان (سبيل الله) ولم يتعرض لعنوان (القربة). ونحن نتكلم عن الثاني لا عن الأول.

وجوابه:

أولاً: انهما شيء واحد عملياً، لأن سبيل الله لا يعني الوصول الى ذاته تبارك وتعالى. وانما يعني القرب المعنوي منه. وهو بعينه قصد القربة. فان فسرناه بما فسره بأنه: في سبيل الناس، اختلف عنه. وهذا ما ناقشناه ونفيناه.

ثانياً: انه اذا كان هناك فرق بين العنوانين، فان عنوان (في سبيل الله) أخص من عنوان (القربة) وأهم. فاذا كان الأهم بمعنى العمل للناس، فكيف بما دونه. فيكون الفهم شاملاً للعنوانين والمناقشة شاملة لهما أيضاً.

هذا وبعد كل ذلك، لا يجب على الفرد ان يقصد من عباداته أعلى المقاصد، بل يجب عليه قصد أحد المقاصد المجزية لا محالة، ويقصد الفرد عادة أقصى ما يراه هو مناسباً، بحسب مستواه العقلي والكمالي. وعلى العموم فان أكثر المقاصد التي عرفناها الى حد الآن مجزية وصحيحة.

الأمر السابع: كان المقصد الخامس للعبادة في عبارة العروة الوثقى السابقة: قصد الثواب ورفع العقاب. ولابد ان يراد بهما: الأخرويين لا الدنيويين.

وينبغي أن نستذكر في هذا الصدد ما ورد من: (ان قوماً عبدوا الله طمعاً في ثوابه فتلك عبادة التجار وان قوماً عبدوا الله خوفاً من عقابه فتلك عبادة العبيد. وان قوماً عبدوا الله حباً له (او شكراً له) او (لأنه أهل لذلك) فتلك عبادة الأحرار)[1].

---

[1] [الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ٩. الحديث ٣].

اذن، فالطمع بالثواب ودفع العقاب بمجرده من المقاصد الدانية في العبادة، وان كان مجزياً لا محالة لتطابق سيرة المتشرعة وأمثال هذه الأخبار على ذلك.

نعم، يمكن رفع هذا المقصد بعدة أشكال، الى مستوى جيد أكثر مما عليه العامة:

أولاً: ان الثواب انما يكون جليلاً وجيداً، كعلامة على رضا الله سبحانه وعلى قربه المعنوي. لا هو بمجرده: وبصفته لذة للبطن والفرج والنفس. وكذلك العقاب انما يكون مخوفاً بصفته علامة على غضب الله سبحانه وانتقامه وبُعده. لا بصفته ألماً وخسراناً بمجرده.

ثانياً: ان نفهم من الثواب والعقاب، مصاديقهما المعنوية، وهي الكمالات الروحية والقرب المعنوي وأضدادها، فيعود الأمر الى القصود العليا والصحيحة للقربة.

الأمر الثامن: قال ما سمعنا في العروة: واما اذا كان على وجه المعاوضة، من دون ان يكون برجاء اثابته تعالى، فيشكل صحته.

وتعليقنا على ذلك، بعد التسليم بأن المراد من الثواب والعقاب مصاديقهما الأخروية: انه لا اشكال في صحة القصد. كل ما في الأمر ان هذا القصد ناشئ من أمور موجودة لدى عامة المتدينين. وهو ان يشعر الفرد ان العمل منه، بغض النظر عن التوفيق الالهي وانه يستحق الثواب على العمل لا محالة بغض النظر عن سعة رحمة الله سبحانه. اذن سوف يجد ان الثواب او دفع العقاب انما هو على سبيل المعاوضة.

وأدل دليل على صحة هذا القصد، لو ناسب مستوى الفرد مثل هذا الفهم: قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] والتجارة تعني المعاوضة بالفهم العرفي العام، بغض النظر عن تفسيرات أخرى للآية الكريمة.

الأمر التاسع: لو كان المطلوب من العبادة الثواب الدنيوي وهو على قسمين:

القسم الأول: أمور معنوية نسبياً: كمن يصلي صلاة الليل لتحصيل نور

---

[1] [سورة الصف: الآية ١٠].

الوجه. كما قد ورد في ذلك[١].

القسم الثاني: أمور مادية نسبياً، كمن يصلي صلاة الليل لسعة الرزق او طول العمر، كما وردت به الأخبار أيضاً[٢].

ولا اشكال في البطلان لو جعل الفرد هذه الأمور هدفاً او داعياً ومحركاً بحيالها واستقلالها. ومع البطلان فتحقق هذه الأمور لديه غير وارد. لأنها انما تترتب على العبادة الصحيحة.

نعم يمكن تبريرها بعدة تبريرات تنحفظ معها عبادية العبادة، وتكون هذه الأمور من جنس الثواب الذي يعطى للعبد. كم لو صلى امتثالاً لأمره سبحانه، ولكنه رضى من الثواب بهذا المقدار، او طلب من ربه ان يكون ثوابه هو ذلك، فتصح العبادة لأنها بقصد الامتثال، ويترتب عليها الأثر لأنها صحيحة، ولا يستحق الفرد أكثر من هذا الثواب الذي طلبه.

وهناك أمور عبادية قد يأتي الفرد بها لمجرد ترتب آثارها الوضعية، كالدعاء للمريض بقصد الشفاء او الصدقة بقصد دفع البلاء ونحو ذلك.

ولا شك ان الدعاء والصدقة مطلوبان استحباباً. وان قصد الامتثال أفضل وعليه الثواب الأخروي. وبدونه لا يستحق الثواب. الا ان قصد الامتثال في مثل هذه الصورة يتضاءل بالأهمية تجاه الأثر المطلوب. فقد يقال: انها لا تقع عبادة، فلا يترتب عليها الأثر المطلوب.

وعدم وقوعها عبادة ينبغي ان يكون مسلماً. ولو كان الأثر المطلوب مرهوناً بعباديتها لما حصل طبعاً كما قلنا في صلاة الليل قبل قليل الا ان الدليل أعم من ذلك. حيث يمكن ان نفهم منه ترتيب الأثر ولو بدون قصد الامتثال. ولكن لا اشكال بانحصار ثوابه ـ لو استحقه ـ بهذا الأثر المطلوب. فلو طالب الفرد ربه يوم القيامة بالثواب على هذا العمل، لقال له: انك أردت به الشفاء ـ مثلاً ـ وقد حصل، وليس

---

[١] [الوسائل: ج ٥. أبواب بقية الصلوات المندوبة. الباب ٣٩. الحديث ٨. وأحاديث أخرى في الباب].

[٢] [نفس المصدر].

لك ثواب آخر.

فهذا كله هو الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية: في معنى الرياء.

الرياء هو الاتيان بالعبادة من أجل اراءة الناس كلاً او بعضاً. يعني سواء كان الداعي الكامل للعبادة هو رؤية الناس او الداعي الناقص، فانه كله من الرياء.

والرياء من الشرك، كما نطقت به الروايات ونقلنا في فصل النية من كتاب الطهارة بعضها. لأنه اشراك للمخلوق مع الخالق سبحانه في انجاز العمل. ويقال له يوم القيامة[1]: خذ ثوابك ممن عملت له. ولن ينال الفرد منه شيئاً. وليس له من الله أي ثواب.

بل عليه العقاب، ويشمله كل الأدلة التي دلت على عقوبات المشركين من الكتاب والسنة، وقد نقلنا منها في الفصل المشار اليه. اذ يقال، بالقياس من الشكل الأول: ان المرائي مشرك (كما دلت عليه الروايات) والمشرك عليه هذه العقوبات او تلك (كما دل عليه الكتاب والسنة)، اذن فالمرائي عليه هذه العقوبات.

كل ما في الأمر انه كلما تزايد قصد الرياء كان الشرك أكبر. فلو كان العمل للمخلوق خالصاً، او كان هو الجزء الأكبر من القصد كان شركاً صريحاً. والا كان شركاً خفياً.

فان للرياء مراتب عديدة بعضها فقهي نص عليه الفقهاء وبعضه أخلاقي. نذكر أهمها:

أولاً: ان يكون المقصود كله هو الناس او قل: الآخرون.

ثانياً: ان يكون المقصود الأهم هو ذلك.

ثالثاً: ان يكون المقصود الالهي والقصد الآخر متساويان.

رابعاً: ان يكون المقصود الالهي أهم. لكن انضمام القصد الآخر، له دخل في الاتيان بالعمل.

---

[1] [الحديث بهذا النص في مستدرك الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ١١. الحديث ١٤. نقلاً عن مصباح الشريعة. وبمضمون قريب أنظر ثواب الأعمال للشيخ الصدوق: ص ٢٥٥].

خامساً: ان يكون المقصود الالهي أهم، ولا يكون القصد الآخر دخيلاً في العمل. غير انه متحقق على أي حال.

سادساً: ان يكون قصد الرياء موجوداً في جزء العبادة بأحد الأشكال السابقة، على ان يكون الجزء واجباً.

سابعاً: ان يقصد ذلك في الجزء المستحب بأحد الأشكال الخمسة الأولى أيضاً.

ثامناً: ان يكون القصد الالهي تاماً، ولكن يدخل الفرد السرور لرؤية الآخرين لعبادته.

تاسعاً: ان يكون الرياء في حالة الفرد. بمعنى اظهار الخشوع والتوجه أكثر مما في نفسه.

عاشراً: ان يكون الرياء بعد العمل، بأن يرويه للناس بعد الاتيان به، وكان قد جاء بالقصد الالهي المجزئ.

حادي عشر: ان يقصد بالعبادة مقاصد أخرى كالتعليم او الرياضة او نحوها. بأحد الأشكال الخمسة الأولى.

ثاني عشر: ان يكون الرياء لا للبشر بل لخلق آخر من خلق الله سبحانه كالملائكة والجن. بأحد الأشكال الخمسة السابقة.

وهذا كله يشمل العبادة الواجبة والمستحبة. ولكنه لا يشمل المكروه والحرام. فلو ترك المكروه والحرام بقصد الرياء بأحد أشكاله كان مجزياً من زاوية ترك الحرام والمكروه وان كان مستحقاً للعقاب على الشرك لا محالة.

واما مراتب التقية والاكراه، فليس من الرياء في شيء، وان كان يحمل نفس الفكرة وهو اراءة الآخرين، الا انه معفو عنه شرعاً وله أحكامه الخاصة التي لا مجال الآن لذكرها.

والفرق الأساسي نظرياً بين الموردين، هو وجود القناعة وعدمه فلو وجدت القناعة باراءة الآخرين كان رياء مبطلاً للعبادة. واما اذا لم توجد القناعة بالعمل الأصلي، وان وجدت باعتبار ظرف التقية والاكراه. كان الفرد معذوراً.

واذا عدنا الى الأقسام السابقة فلابد ان نلتفت الى ان المهم في صحة العبادة

هو ان يكون الدافع الأساسي لها مخلصاً من الناحية الالهية. فاذا لم يوجد في العبادة ذلك بطلت لا محالة.

وهذا يعني بطلان الصور الأربعة الأولى لأنها جميعاً تحتوي على ارتفاع أهمية الجانب الباطل الريائي على الجانب الآخر وكذلك كل الصور التي بعدها التي تتضمن نفس المعنى. كالصورة السادسة، وهو ما اذا أتى بالجزء الواجب للعبادة بأحد المقاصد الأربعة السابقة.

وكذلك الصورة الحادية عشر لو كان قصد التعليم او الرياضة أهم بأحد الأشكال الأربعة. والصورة الثانية عشر أيضاً، بنفس المقدار.

يبقى الكلام في الصور الأخرى فلابد ان نتعرض لها مختصراً نسبياً.

الصورة الخامسة: ان يكون العمل بالمقصود الالهي ولا يكون للقصد الآخر[1] في الايجاد، غير انه موجود في شعور الفرد.

وشرط الصحة في هذه الصورة تحقق وهو العمل بالقصد الالهي، فيكون العمل صحيحاً يعني مجزياً، الا ان قبوله واستحقاق الثواب عليه يزيد بازدياد الاخلاص. ولما كان الاخلاص قليلاً هنا، كان الثواب قليلاً، بل لعله منعدم.

الصورة السابعة: قصد الرياء في الجزء المستحب للعبادة. ولكن هل الجزء المستحب جزء من العبادة حقيقة او لا. فان قيل بجزئيته للماهية او للفرد، فلابد من القول ببطلان العمل، وان لم نقل بالجزئية، وانما هي - يعني الأعمال المستحبة - انما تكون سبباً لكون الفرد أفضل. فالعمل صحيح.

وقد يقال: ان الصحة لا تتوقف على القول بعدم الجزئية. فحتى لو قلنا بالجزئية، الا ان المكلف جاء بالواجب بأجزائه الواجبة باخلاص. فهو مجزئ من هذه الناحية. وتكون المستحبات الريائية ملحقة بالعدم، وهو غير بعيد، وان كان للاحتياط فيه مجال راجح وتمام الكلام في محله.

الصورة الثامنة: تحتوي هذه الصورة بوضوح على شرط صحة العمل. فالحكم بالصحة في محله، مضافاً الى ان الروايات الواردة في هذا المجال، والتي تنص

[1] [لعل هنا كلمة ساقطة مثل (دخلاً) ونحوها].

على الصحة.

منها، صحيحة زرارة[١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه انسان فيسره ذلك. قال: لا بأس. ما من أحد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير، اذا لم يكن صنع ذلك لذاك.**

الصورة التاسعة: تحتوي أيضاً على شرط صحة العمل كل ما في الأمر انها تحتوي على عمل خارجي بالنسبة الى الصلاة، لا يعتبر من واجباتها ولا مستحباتها. وهو اظهار الخشوع والتذلل وقد حصل الرياء في هذا الوصف بالخصوص. فلا تبطل.

الا انه عمل مرجوح بلا إشكال. وقد ورد فيه النص[٢]: وان من زاد ظاهره على باطنه، فهو عندنا من الرياء.

الصورة العاشرة: تحتوي على شرط الصحة أيضاً لأن العمل قد جاء به مخلصاً. نعم يسقط الثواب بهذا الرياء المتأخر. وقد وردت في ذلك أخبار.

منها صحيحة جميل بن دراج[٣] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾. قال: قول الإنسان: صليت البارحة وصمت أمس ونحو هذا. ثم قال: ان قوماً كانوا يصبحون فيقولون: صلينا البارحة وصمنا أمس. فقال علي عليه السلام: ولكني أنام الليل والنهار ولو أجد بينهما شيئاً لنمته.**

أقول: قوله: أنام الليل والنهار... يعني في الليل والنهار ولا يعني الاستيعاب. وقال الحر العاملي في الوسائل في فهم الحديث: او على احتقار نفسه بالنسبة الى ما يستحقه الله من العبادة، فجعل عبادته بمنزلة النوم.

ورواية علي بن اسباط[٤] عن بعض أصحابه عن أبي جعفر عليه السلام انه قال:

---

[١] الوسائل: ج ١. أبواب مقدمة العبادات. الباب ١٥. الحديث ١.

[٢] [المصدر: الباب ١١. الحديث ٧. وبمضمونه أحاديث أخرى].

[٣] المصدر: الباب ١٤. الحديث ١.

[٤] المصدر: الحديث ٢.

الابقاء على العمل أشد من العمل. قال: وما الابقاء على العمل قال: يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له. فتكتب له سراً. ثم يذكرها فتمحى فتكتب له علانية. ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء.

أقول: الا ان هذا لا يعني البطلان. بمعنى سقوط الاجزاء، بالضرورة الفقهية. كل ما في الأمر انه اسقاط للثواب بل واثبات العقاب أحياناً على الرياء لا على العبادة المجزية.

الصورة الحادية عشر: قد عرفنا ان المقصد الأهم ان كان هو غير القصد الالهي بأحد الصور الأربعة الأولى بطلت العبادة. ولكن لو لم يكن كذلك أمكن الحكم بالصحة. بل أحياناً يكون الأمر راجحاً.

فعن ابن أبي يعفور[1] قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: **كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير. فان ذلك داعية.**

وعن عبيد[2]: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: **الرجل يدخل في الصلاة ويجود صلاته ويحسنها رجاء ان يستجر بعض من يراه الى هواه. قال: ليس هذا من الرياء.**

الجهة الثالثة: في العجب.

وهو ناشئ من شعور الفرد بأهمية العبادة التي جاء بها، مع ان الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ**﴾[3].

وقد وردت[4] في الأخبار منها رواية أبي عبيدة[5] عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله تعالى: ان من عبادي المؤمنين لمن يجتهد في عبادتي. الى ان يقول: ولو أخلّي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك. فيصيره**

---

[1] المصدر: الباب ١٦. الحديث ٢.

[2] المصدر: الحديث ٤.

[3] [سورة الحجرات: الآية ١٧].

[4] [لعل الصحيح: (ورد) بدل (وردت)].

[5] المصدر: الباب ٢٣. الحديث ١.

العجب الى الفتنه بأعماله فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله.. الحديث.

وعن ابن سويد[١]: عن أبي الحسن عليه السلام، قال: **سألته عن العجب الذي يفسد العمل. فقال: العجب درجات منها: ان يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه. ويحسب انه يحسن صنعاً. ومنها ان يؤمن العبد بربه فيمن على الله عز وجل، ولله عليه فيه المن.**

ولم يفت الفقهاء المتأخرون بكونه مبطلاً للعبادة، وان كان مقارناً لها، لأن الأخبار الواردة فيه بين ما هو ضعيف سنداً، او محل المناقشة في الدلالة على البطلان. والشيء المتيقن هو مرجوحيته تماماً بحيث يؤدي الى الهلاك.

وانما يؤدي الى الهلاك فيما اذا أعجب المرء بنفسه، ويحصل ذلك اذا أعجب بأعماله على العموم وبحسن سريرته أيضاً. غاضاً النظر عن التوفيق الالهي. في حين ان حديث الفقهاء انما هو في اعجاب الفرد بعبادة معينة. فاذا كانت عبادته كلها هكذا، كانت مجزية ولم تكن مقبولة ولا ثواب عليها. ويعاقب على الشعور بالعجب لا على العبادة المجزية.

والأمر أكثرمن ذلك أخلاقياً امام الله سبحانه، ويمكن ان تقوم الأخبار الاتية بتوضيحه.

منها: رواية بن أبي خلف[٢] عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال لبعض ولده: **يا بني عليك بالجد ولا تخرجن نفسك عن حد التقصير في عبادة الله عز وجل وطاعته. فان الله لا يعبد حق عبادته.**

وعن سماعة[٣]، **قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لا تستكثروا كثير الخير، ولا تستقلوا قليل الذنوب.**

وعن عبد الرحمن بن الحجاج[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال ابليس اذا**

---

[١] المصدر: الحديث ٥.

[٢] المصدر: الباب ٢٢. الحديث ١.

[٣] المصدر: الحديث ٣.

[٤] المصدر: الحديث ٧.

استمكنت من ابن آدم من ثلاث لم أبال ما عمل. فانه غير مقبول منه: اذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب.

فالله سبحانه لا يمكن ان يعبد حق عبادته ومهما أدى العبد فانه دون استحقاق مولاه. مضافاً الى ان كل العبادات انما هي بتوفيق منه تبارك وتعالى. وبتنفيذ عن طريق الجسم والأعضاء الموهوبة منه سبحانه. وقد كان المعصومون من الأنبياء والأوصياء بل والملائكة المقربون يشعرون بضآلة ما يؤدونه لله عز وجل من العبادة، بالرغم من أهميتها وطول زمانها وخلوص نيتها. وفي الرواية عن الملائكة[1]: **سبحانك ما عبدناك حق عبادتك**. والأدعية طافحة بهذا المضمون، فراجع.

اذن فمن الواجب أمام الله سبحانه الشعور بهذا الشكل، وتجنب العجب الذي يكون في نظر العارفين سفاهة مهلكة، ومزحة بغيضة وكذبة سمجة، ولله في خلقه شؤون.

الجهة الرابعة: في تفاصيل النية.

فقد قال الفقهاء[2]: انه يجب على المصلي ان ينوي أربعة أمور:

أولاً: هدف العبادة من القربة او الامتثال او الثواب ونحو ذلك وأي من ذلك نواه يجزي عن القربة بعنوانها وقد سبق ان عرفنا تفاصيل ذلك.

ثانياً: التكليف الذي يمتثله من الوجوب او الاستحباب.

ثالثاً: عنوان الصلاة او العبادة التي يؤديها، كصلاة الصبح او الظهر. وحج الافراد او القران.

رابعاً: نوع العبادة من الأداء (اذا كان عمله في وقته) او القضاء (اذا كان عمله بعد الوقت) لمن فاته.

وقالوا: ـ كما عرفنا ـ انه لا يجب التلفظ في النية ولا الاخطار الذهني، وانما يجب ان يعرف ما يعمل من هذه الصفات الأربعة بحيث لو سئل عنها لأجاب.

---

(١) [مجمع البيان للطبرسي: ج ٦. ص ١٦٤. الصحيفة السجادية الكاملة: دعائه عليه السلام في الصلاة على حملة العرش].

(٢) [مدارك الأحكام: ج ٣. ص ٣٠٩ وما بعدها].

وقالوا: انه لا يتعين نية غير الأمر الأول، بأي معنى للنية اذا كان الواجب متعيناً. وانما يجب عليه التفصيل فيها عندما يكون عليه واجبان متشابهان نسبياً لابد من التفريق بينهما بالنية.

وقالوا: انه لا يجب نية القصر والتمام. يعني صلاة المسافر وصلاة الحاضر. فلو أجمل المصلي من هذه الناحية او لم يكن يعلم ما هو تكليفه منها وأعلمه غيره خلال صلاته كفى.

وقالوا: انه يكفي من تلك النوايا الواجبة ـ لو تم وجوبها ـ القصد الاجمالي بأن يقصد: فريضة الوقت. او ما يعلمه الله سبحانه من عنوان العبادة او هدفها ونحو ذلك. وسيأتي في الجهة الاتية بعونه تعالى فكرة عن ذلك.

وأكثر هذه الأقوال او الفتاوى صحيحة وعليها حجة شرعية. وليس هذا محله. وانما هو موكول الى الفقه.

الجهة الخامسة: في النوايا المرددة او المجملة.

ولا نريد بها الالتفات الاجمالي، مع العلم بالتفاصيل بعد ان عرفنا صحته. بل نريد به الالتفات الاجمالي مع عدم العلم بالتفاصيل.

وأمثلة هذا النوع من النوايا عديدة، فان منها ما ينتج من العلم الاجمالي، ومنها ما يحدث بدونه.

والعلم الاجمالي هو العلم بصحة بعض المجموعة، كفرد من أفراد. كالعلم بطهارة أحد المائين او القبلة في احدى الجهتين او الجهات. وتحدث من ذلك فروع كثيرة. نذكر بعضها:

١ ـ ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد المائين فتوضأ او اغتسل بأحدهما او بكليهما.

٢ ـ ما اذا علم بنجاسة أحد الثوبين فصلى بأحدهما او بكليهما.

٣ ـ ما اذا علم بغصبية أحد الثوبين فصلى بأحدهما او بكليهما.

٤ ـ ما اذا علم ان القبلة في أحد جهتين فصلى الى أحداهما او كلاهما.

٥ ـ ما اذا لم يعلم اتجاه القبلة على الاطلاق فصلى الى جهة واحدة او جهتين

لا على اليقين. او انه صلى الى ثلاث جهات او أربع.

وفي أبواب المعاملات كثير من ذلك. كما لو علم ان أحد المالين له وأراد بيعه. او ان أحد المالين ملك البائع والآخر ليس له، فأراد شرائه وغير ذلك.

واما ما لا ينتج من العلم الاجمالي في العبادات:

١ ـ ما اذا شك ان وظيفته الوضوء او التيمم ففعل احدهما او كلاهما.

٢ ـ ما اذا شك بخروج الوقت فصلى لاحتمال بقائه.

٣ ـ ما اذا احتمل فوات صلاة في ذمته فصلى لاحتمال فواتها.

٤ ـ ما اذا علم بفوات عدة صلوات لا يعلم هويتها فصلى مقداراً قليلاً او مقداراً مناسباً.

٥ ـ ما اذا احتمل ان النجاسة في الثوب او المكان مع السراية فصلى لاحتمال عدمها. وهذا قد يكون مع القدرة على الفحص وقد يكون مع عدمها.

٦ ـ اذا شك في يوم الصوم او يوم العيد. فصام رجاء.

٧ ـ اذا تردد أمر عيد الأضحى للحاج ففعل وظائفه رجاء. الى غير ذلك كثير.

وفي المعاملات أمثلته كثيرة لا حاجة الى سردها وتأتي في محلها. ومجمل الحكم في أمثال هذه الصور انها تنقسم الى تقسيمات متعددة:

التقسيم الأول: ينقسم الى قسمين:

أحدهما: ما اذا كان يمكن للفرد رفع الاجمال واقامة الصلاة بنية قطعية، ولكنه لم يفعل وبادر مع النية الاجمالية.

ثانيهما: ما اذا لم يمكن له ذلك. وكانت النية الاجمالية متعينة وضرورية.

التقسيم الثاني: ينقسم الى قسمين آخرين:

الأول: ما اذا كان هناك حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط المنتج لوجوب النية الاجمالية. كالفرع الثالث الذي ذكرناه لما لا ينتج من العلم الاجمالي. فان الاحتياط فيه استحبابي جزماً.

الثاني: ما اذا لم تكن هناك حجة شرعية، كما سبق. وكان الحكم في البين

الزامياً، فيكون الاحتياط واجباً.

التقسيم الثالث: ينقسم الى قسمين آخرين:

الأول: ما يستلزم التكرار كالشك في القبلة.

الثاني: ما لا يستلزمه كالشك في بقاء الوقت. وعلى العموم، فان ما يكون سببه العلم الاجمالي يكون موجباً للتكرار عادة.

التقسيم الرابع: وهو ينقسم الى قسمين أيضاً:

أولاً: ان يكون الفرد عازماً على الاتيان بكل أطراف الاحتياط، او بتطبيق الحكم الشرعي بكل صورة[1] لو كان موجباً للتكرار.

الثاني: ان لا يكون الفرد عازماً على ذلك او كان عازماً على عدمه. كما لو كان عازماً على الصلاة الى جهة واحدة مع تردد القبلة.

التقسيم الخامس: وهو تطبيقي كما يلي:

أولاً: ان ينوي الفرد أمراً معيناً يحسبه واقعياً، وقد لا يكون واقعياً في نفسه، كما لو كان عازماً على الصلاة الى جهة واحدة وجزم بالنية الواقعية.

ثانياً: ان ينوي الاحتياط فعلاً. كما لو نوى الرجاء او الواقع او الاحتياط او نحو ذلك مما هو موكول أمر واقعه الى الله عز وجل.

واذا ضربنا بعض هذه الاحتمالات ببعض ارتفعت الاحتمالات الى اثنين وثلاثين احتمالاً او فرعاً فقهياً. فتندرج الفروع السابقة فيها بطريقة منطقية لا تخفى على الخبير.

ويكفينا في هذا الكتاب الذي هو على هامش الفقه ان نلتفت الى عدة نقاط لكي نطبق الاحتمالات الأخرى عليها مع تغيير بسيط في طريقة الاستدلال.

الملاحظة الأولى: هناك مستوى من الثقافة العقلية لدى بعض الناس، بحيث تكون عقيدة الحق عنده احتمالية لا جزمية: كما لو كان بصدد الفحص عن الحق ولم يتوصل اليه بعد. او كان يحتمل وجه الحق في الاسلام وكان عاجزاً عن الفحص. الى غير ذلك. ففي مثل ذلك هل يمكنه ان يصلي بنية احتمالية (رجاء

---

[1] [لعل هنا كلمة (كما) ساقطة].

المطلوبية) او تكون صلاته باطلة.

ولا شك ان مثل هذه العقيدة تكون مجزية أحياناً، كما نطق به التنزيل المجيد حين قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُم﴾[1].

ومن الأشعار المنسوبة الى أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام[2]:

قال المنجـم والطبيب كلاهما ان لا بقاء فقلت ذاك اليكما

ان كان قولكما فلست بخاسر او كان قولي فالوبال عليكما

كما لا شك في ان مثل هذه العقيدة غير مجزية في أكثر الأحيان بل مسببة للشك بالاعتقاد الحق، الأمر الموجب للنفاق بل الكفر.

وأفضل ما يستشهد به في هذا الصدد سورة الجحد. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

اذن، فالمقارنة[3] والمباينة بين الكفر والايمان ضرورية، الا في بعض الحالات النادرة التي أشرنا الى بعض أمثلتها.

ولا شك ان هذه العقيدة ان كانت مجزية من الفرد، في الحالات النادرة، فصلاته او نيته الاحتمالية مجزية أيضاً. واما حين لا تكون تلك العقيدة مجزية فتلك النية أيضاً غير مجزية.

الملاحظة الثانية: اذا كان هناك في بعض الفروع حجة شرعية نافية لوجوب الاحتياط، جاز للمكلف اتباعها وترك الاحتياط وبقي الاحتياط استحبابياً. بل تكون النية جزمية طبقاً لتلك الحجة ولا حاجة الى ان تكون احتمالية. نذكر لذلك مثالين:

الأول: ما اذا احتمل وجوب القضاء عليه فلا يجب عليه القضاء عندئذ.

---

[1] سورة المؤمن: الآية ٢٨.

[2] [بحار الأنوار: ج ٧٥. ص ٨٧. ونسبه البعض الى أبي العلاء المعري.انظر أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين: ج ١. ص ٥٥٠.].

[3] [لعل الصحيح: المفارقة].

الثاني: اذا احتمل بقاء الوقت وخروجه فصلى لاحتمال بقائه. فان النية الجزمية ممكنة لاستصحاب بقاء الوقت، فاذا ثبت بالحجة بقاؤه كانت نيته ممكنة.

الملاحظة الثالثة: انه لا يجوز الاقتصار على بعض أطراف الاحتياط وترك الباقي مع الامكان، كما لو ترددت القبلة او تردد الماء بين النجس والطاهر او الثوب بين المغصوب والمباح وصلى صلاة واحدة عازماً على عدم تكرارها. فان الاتيان بالصلاة الثانية واجب لقاعدة الاشتغال[1].

وبطلان النية الجزمية في الصلاة الواحدة واضح فقهياً، بل هو تشريع محرم. واما النية الاحتمالية او الاجمالية، فهي ممكنة وتحتوي على بعض الانقياد. الا انها لا تحتسب للفرد طاعة كاملة ما لم يأت بالفرد الآخر. نعم لو دل دليل معتبر بعد ذلك على مصادفة الواقع كفى.

الملاحظة الرابعة: لو أمكن للفرد الفحص وتحصيل النية الجزمية التفصيلية، ولكنه أهمل واقتصر على النية الاحتمالية فهل يكون هذا مجزياً؟

ومثاله: ما أذا تردد أمر القبلة الى جهتين او أكثر، وكان يمكن الفحص واذا فحص تعينت القبلة وصحت النية الجزمية. ولكن المكلف أهمل الفحص وصلى الى عدة جهات بنية احتمالية،فهل يكون هذا مجزياً؟

من الفقهاء من يقول بوجوب الفحص وعدم اجزاء النية الاحتمالية لبعض التقريبات الفقهية التي منها: كون النية الاحتمالية عندئذ لعباً بواجبات المولى فتكون باطلة.

والحق انه لو قصد الفرد ذلك ونحوه، كان باطلاً ولكنه اذا لم يقصده وكان مخلصاً في نيته، ولو للظن بالجواز، ولو بدليل غير معتبر. فان المهم ان تتوفر لديه النية المخلصة ولو كانت احتمالية. فان صلاته ستكون صحيحة.

الملاحظة الخامسة: قال الفقهاء ان نية الترديد غير مجزية، لأنها نية للفرد المردد، وهو غير موجود في الخارج كما تم البرهان عليه في الفلسفة.

وتكون هذه النية بأما او بأو ونحوهما. كما لو قال: هذه الصلاة اما أداء واما

---

[1] وهي مبحوثة في علم الأصول ونصها: ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

قضاء. او قال: انها واجبة او مستحبة.

فاللازم وجود نوايا لا تحتوي على هذا الاشكال، كالرجاء او الواقع او الانقياد او الاحتياط ونحوها.

غير ان هذا الاشكال وان كان مسجلاً فلسفياً، الا انه غير مسجل عرفياً، لأن القصد العرفي من أمثال تلك النوايا هو الرجاء وأمثاله لوضوح ان الفرد العرفي لا ينوي الفرد المردد بعنوانه. وما قيل من الألفاظ الدالة عليه ليست صحيحة به بل هي عرفاً بخلافه.

بل ان مفهوم الفرد المردد غير متصور عقلياً، فضلاً عن العرف، فهو لا يخطر في ذهن العرف لكي يفهمه من الكلام. فهو انما يفهم من أمثال هذه النوايا ما هو الصحيح او المعنى الذي يفتون بصحته.

هذا، ولكن مجال الاحتياط فيه موجود.

الملاحظة السادسة: ما كان مستلزماً للتكرار وكان يخرج به الوقت كالصلاة الى أربع جهات في ضيق الوقت. يصلي الفرد بمقدار الوقت ويسقط الباقي. وتكون النية رجائية ومجزية، فان لم يسع الوقت الا واحداً فالأحوط القضاء اذا ثبت انه مستدبر القبلة.

وقد قلنا في بعض الفصول السابقة، ان الصلاة الى ثلاث جهات متفرقة يكفي، ففي ضيق الوقت يتعين ذلك اذا علم الفرد امكان الثلاثة وعدم امكان الأربعة في الوقت.

الملاحظة السابعة: انه عند وجوب نية الرجاء والاحتياط اذا نوى بنية جزمية. فالأقوى بطلان النية سواء صادف الواقع ام لا، اما اذا لم يصادفه فواضح لكذب النية عندئذ. واما اذا صادفت الواقع فلأنه لعباً بأوامر المولى. او قل: انه كذب في عالم الاثبات، يعني في علم المكلف، وان لم يكن كذلك في الواقع.

فان قيل: انه يجزم بالنية رجاء مصادفة الواقع. قلنا:

أولاً: هذا يعني ادخال مفهوم الرجاء وليست نية جزمية.

ثانياً: ان هذا يرفع الاشكال بالكذب الاثباتي. ولا يرفع الاشكال بكونه لعباً

بأوامر المولى. وتمام الكلام في الفقه.

الملاحظة الثامنة: كل احتياط اذا لم تقم الحجة ضده فهو واجب، واذا قامت الحجة على نفيه كان مستحباً. ولا يكون تشريعاً محرماً الا اذا نوى الوجوب في مورد الاستحباب او نوى الجزم في مورد الاحتمال.

وقد يكون الاحتياط حراماً لسبب آخر كما لو قامت الحجة على تحقق عيد الفطر، فصام الفرد بعنوان احتمال بقاء شهر رمضان. فانه يكون من صوم يوم العيد المحرم بعد قيام الحجة على كونه عيداً.

وكذلك في عيد الأضحى لو صام لاحتمال عدمه. او أخر الحاج وظائفه الى غد لاحتمال تأخره...... ونحو ذلك.

ولا يبعد ان يكون الاقتصار على بعض الاحتياطات وترك الباقي عمداً حراماً حتى وان كان مطابقاً للواقع في علم الله تعالى. فهو جزماً همة نحو الحرام وجرأة عليه سبحانه. ولكن قد يقال: ان جزم الفقيه بحرمته مع كونه مطابقاً للواقع، محل المناقشة لأن الاحتياط حكم طريقي وليس حكماً نفسياً. وعلى أي حال فهو جرأة على الحرام بغض النظر عن كونه حراماً واقعياً.

فصل
المسافة الشرعية

تذكر المسافة في كتاب الصلاة مرتين:

أحدهما: في صلاة الجمعة حيث قالوا انه يشترط في وجوبها ان لا يكون الفرد بعيداً عن البلد بستة أميال.

ثانيها: في صلاة المسافر التي تكون قصراً، حيث قالوا انه يجب القصر مع قصد السفر ثمانية فراسخ فان أراد الرجوع ليومه فأربعة فراسخ.

فالكلام هنا يقع في ثلاث جهات رئيسية:

الجهة الأولى: في المسافة الشرعية للقصر، مقدمة على المسافة الشرعية للجمعة، لأن الكلام فيها أوسع، ومنها نعرف ما ينبغي معرفته في مسافة الجمعة.

الجهة الثانية: في المسافة الشرعية لصلاة الجمعة.

الجهة الثالثة: التفاتة نحو كتاب الطهارة في تحديد مسافة (غلوة سهمين) اللتين يجب الفحص فيها عن الماء لكي تنتقل الوظيفة الشرعية الى التيمم.

ونذكرها الآن بالتفصيل بدون تطويل.

الجهة الأولى: في المسافة الشرعية للقصر.

ذكرت المصادر الموثوقة[1]: ان كل فرسخ ثلاثة أميال وكل ميل أربعة آلاف ذراع من ذراع اليد، من رؤوس الأصابع الى المرفق. وكل ذراع يساوي أربعة وعشرين اصبعاً وكل اصبع يساوي سبع شعيرات (أي الشعير المقابل للحنطة). وكل شعيرة تساوي سبع شعرات من شعر البرذون (وهو نوع من الخيل). فيرجع الحساب

[1] [الوسائل: ج ٥. أبواب صلاة المسافر الباب ١. عدة أحاديث في الباب].

كله الى مقدار طبيعي محدد نسبياً.

وبعد اسقاط الشعرة والشعيرة من الحساب، لتعذر الاطلاع الدقيق على حجمها، وانما نستخرجها اذا احتجنا، من حجم ما هو أكبر منها. وان اقل ما يمكن الاطلاع عليه عرفاً وعملياً هو الاصبع فينبغي البدء بالحساب منه.

ولا يخفى ان الاصبع فيه (مناطق) عريضة ومناطق أقل نسبياً في العرض. كما ان الناس يختلفون في عرض أصابعهم. الا ان الشيء المؤكد هنا، هو انه لا يراد هنا طول الاصبع يعني من مساحة الكف الى أعلاه. كما لا يراد هنا (ثخن) الاصبع اذ لا تبقى أية أهمية للاصبع لأنه يساوي ثخن كثير من مناطق الكف، لو أخذناه بنظرة عرفية تقريبية.

وانما المهم النظرالى عرض الاصبع بحيث لو ضمننا اصبعين لمسافة معينة لقلنا انها بمقدار اصبعين. ولو ضمننا أربعة أصابع لقلنا انها بمقدارها وهكذا.

وهذا الحساب لا يدخل فيه الابهام كما هو مفهوم عرفاً تماماً. ولكن يدخل فيه الاصبع الصغير (الخنصر). ولكن هذا لو قلنا أربعة أصابع. اما لو حسبنا اصبعاً او اثنين او ثلاثة لم يدخل الخنصر بالضرورة. وهنا نتحدث عن عرض الاصبع الواحد ليكون هو وحدة القياس، اذن فهو ليس الخنصر، بطبيعة الحال. واما الأصابع الثلاثة الأخرى فهي متقاربة العرض الى حد كبير.

ولكن كم هو عرض الاصبع؟ هنا ينبغي ان نأخذ له معدلاً عرفياً مناسباً لاختلاف الأصابع في الحجم كما هو معلوم.

وهذا المعدل ـ في فهمي ـ مردد بين أحد أمرين: هما سنتمترين = ٢٠ مليمتراً او ١٩ مليمتراً.

فلو أخذنا لعرض الاصبع سنتمين فسيكون الذراع ٤٨ سنتيم لأن: ٢ ×٢٤ = ٤٨ سم.

فاذا ضربناه بأربعة آلاف التي هي عدد أذرع الميل: ٤٨×٤٠٠٠ =١٩٢٠ متراً لأنه يساوي ١٩٢٠٠٠ سنتيم. فاذا قسمناه على مئة (وهو مقدار السنتيمات في المتر الواحد). كان الناتج ١٩٢٠ متراً. وهو أقل من كيلو مترين بثمانين متراً.

فـاذا ضـربناه في ثلاثـة (لأن كـل فرسـخ ثلاثـة أميـال كمـا عرفنـا) ١٩٢٠× ٣= ٥٧٦٠ وهو خمسة كيلو مترات وحوالي ثلاثة أرباع والمهم التركيز على الرقم نفسه. فهذا هو مقدار الفرسخ.

فاذا علمنا ان المسافة الشرعية ثمانية فراسخ. فلابد من ضرب الناتج في ثمانية.

٥٧٦٠ × ٨= ٤٦٠٨٠ متراً. وهو ستة وأربعون كيلو متراً وثمانون متراً.

فاذا أردنا نصف هذه المسافة، لأجل معرفة المسافة الشرعية للقصر لمريد الرجوع ليومه. أمكن ان نعمل شكلين:

الأول: ٥٨٦٠ × ٤ = ٢٣٠٤٠.

الثاني: ٤٦٠٨٠ ÷ ٢ = ٢٣٠٤٠.

وهو ثلاثة وعشرون كيلو متراً وأربعون متراً.

فهذا كله، اذا افترضنا عرض الاصبع سنتيمترين.

واما: اذا أخذنا عرض الاصبع ١٩ ملم. فلابد من ضربه بـ ٢٤ لاستخراج مقدار الذراع.

١٩ × ٢٤ = ٤٥,٦ سنتيماً.

ويكون الميل مضروبا في أربعة الاف.

٤٥,٦ × ٤٠٠٠ = ١٨٢٤ متراً.

لأن ٤٥,٦ × ٢٠٠٠ = ١٨٢٤٠٠ سنتيماً. فاذا قسمناه على مئة كان الميل ١٨٢٤ مترا.

فاذا أردنا معرفة مقدار الفرسخ وهو ثلاثة أميال، ضربناه في ثلاثة:

١٨٢٤ × ٣ = ٥٤٧٢.

وهو خمسة كيلومترات وحوالي النصف. يقل عن النصف بـ ٢٨ مترا.

وتكون المسافة الشرعية لغير مريد الرجوع ليومه مضروبا في ثمانية.

٥٤٧٢ × ٨ = ٤٣٧٧٦ متراً. وهو ثلاث وأربعين كيلومتر وحوالي ثلاثة أرباع.

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه مقسوماً على اثنين:

٢٣٧٧٦ ÷ ٢ = ٢١٨٨٨

او ٥٤٧٢ × ٤ = ٢١٨٨٨.

وهو واحد وعشرون كيلومتراً وأكثر من ثلاثة أرباع.

فاتضح اننا لو أخذنا عرض الاصبع سنتيمين كانت المسافة ٤٦٠٨٠ متراً ولو أخذنا (١٩) مليماً كانت المسافة ٤٣٧٧٦ متراً. ويكون الفرق بينهما:

٤٦٠٨٠ – ٤٣٧٧٦ = ٢٣٠٤ متراً.

أي حوالي كيلومترين وثلث. والمهم نفس الرقم.

هذا. واذا أخذنا الاصبع على انه ١٨ مليماً كان الذراع.

١٨ × ٢٤ = ٤٣٢ سنتيماً.

ويكون الميل الذي هو أربعة آلاف ذراع.

٤٣٢ × ٤٠٠٠ = ١٧٢٨ متراً.

ويكون الفرسخ الذي هو ثلاثة أميال:

١٧٢٨ × ٣ = ٥١٨٤ متراً.

وتكون المسافة الشرعية الكاملة، مضروبة في ثمانية:

٥١٨٤ × ٨ = ٤١٤٧٢.

وهو واحد وأربعون كيلومتراً وحوالي النصف.

وتكون المسافة لمريد الرجوع ليومه:

٤١٤٧٢ ÷ ٢ = ٢٠٧٣٦.

او ٥١٨٤ × ٤ = ٢٠٧٣٦.

وهو عشرون كيلومتراً وحوالي الثلاثة أرباع. والمهم الرقم نفسه، كما قلنا أكثر من مرة.

وتنقص المسافة الشرعية الكاملة عن سابقتها:

٤٣٧٧٦ – ٤١٤٧٢ = ٢٣٠٤ مترا.

وهو نفس المقدار الذي نقصت فيه المسافة الثانية عن المسافة الأولى. وهذا دليل صحة الحساب.

وحيث أخذنا احتمالات عرض الاصبع ثلاثة هي: ٢٠ مليماً و ١٩ مليماً

و١٨ ملیماً. فیکون المعدل هو الأوسط، وهو الأنسب بمعدل الاصبع للرجل الطبيعي، فتكون المسافة الناتجة منه هي الصحيحة وهي ٤٣.٧٧٦ متراً كما عرفنا.

تطبيق

قال السيد الأستاذ[1] ان المسافة تكون حوالي أربع وأربعين كيلومتراً تقريباً. وهذا التقريب بقوله: حوالي، انما يغتفر فقهياً اذا كان ينقص عن ٤٤ بعدة أمتار كخمسة او عشرة مثلاً. لأنها مسافات عرفاً متشابهة.

ولكننا عرفنا انها تنقص عن ٤٤ كيلومتراً:

٤٤٠٠٠ – ٤٢٧٧٦ = ٢٢٤ متراً وهو حوالي ربع كيلومتر. وهي مسافة غير مغتفرة عرفاً وفقهياً.

وبعد ان نسمع من الفقهاء جميعاً انه لو قل السفر عن المسافة متراً واحداً لم يجز القصر. اذن فالتقريب ليس فيه نفع بل فيه ضرر فقهي لا محالة.

وقد يقال: لعل السيد الأستاذ بني على ان الاصبع ٢٠ مليماً، في حين بنينا على انه ١٩ مليماً. فتكون المسافة أكثر الأمر الذي يمكن معه ان يسد هذا النقص.

الا ان هذا مجرد رجم بالغيب، لأن المسافة سوف تزيد كثيراً. لأنها ٤٦٠٨٠ متراً كما عرفنا. وهي تزيد بكيلومترين وثمانين متراً. فيكون الفرق أكبر والاعتبار العرفي بها أكثر.

هذا: وقد رأى بعض أساتذتنا ان المسافة تساوي ٤٣ كيلومتراً وخُمساً، يعني ٤٣.٢٠٠ كيلومتراً[2].

وهذا لا يستقيم الا اذا اعتبرنا الذراع ٤٥ سنتيماً. وهو ما لم نعرف له وجهاً الا مجرد القياس المستقل للذراع بدون قياس الأصابع مما يجعله أقل دقة من الحسابات

---

[1] انظر: منهاج الصالحين ج ١. ص ٢٤٩.

[2] [الفتاوى الواضحة للسيد الشهيد آية الله العظمى محمد باقر الصدر (قدس سره) بتعليق السيد آية الله العظمى كاظم الحائري: ج ١. ص ٤٤٩].

السابقة، كما هو معلوم.

ولو أردنا ان نعرف عرض الاصبع في نظره، فلابد من قسمته على ٢٤.

٤٥ ÷ ٢٤ = ١٫٨٧٥ وهو سنتيم وثمانية مليمات وثلاثة أرباع المليم. وهو رقم غير عرفي، ويبعد بناء العرف والفقهاء عليه. كما يبعد كونه هو المعدل للاصبع الطبيعي. والحجة هنا، هو الوثوق بعدم صحته بعد كل التحديدات التي قلناها.

نعم، لو سلمنا كون الذراع ٤٥ سم تم ما قاله لأن:

٤٥ × ٤٠٠٠ = ١٨٠٠ متر. وهو الميل.

ويكون ١٨٠٠ × ٣ = ٥٤٠٠ متر. وهو الفرسخ.

ويكون ٥٤٠٠ × ٨ = ٤٣٢٠٠ وهو المسافة الشرعية التي قالها. الا انه ناتج من التشويش في حساب الاصبع كما عرفنا.

تطبيق آخر:

اذا حاولنا تطبيق ما هو مختارنا في المسافة الشرعية التي طبقناها على حساب الكيلومترات، وهو النظام الفرنسي. اذا حاولنا تطبيقه على النظام الانكليزي الذي يبتني على حساب الانج والقدم والياردة:

فان ١٢ انج عندهم = قدم او فوت.

و ٣ أقدام عندهم = ١ ياردة.

و ١٧٦٠ ياردة = ١ ميل.

والمتر = ١٫٠٩٣ من الياردة. يعني يكون أطول من الياردة بـ ٠٫٠٩٣ من الياردة:

فاذا كان الفرسخ ٣ أميال، كان بحساب الياردة.

١٧٦٠ ياردة × ٣ = ٥٢٨٠ ياردة: الفرسخ.

وتكون المسافة الشرعية التي هي ٨ فراسخ:

٥٢٨٠ × ٨ = ٤٢٢٤٠ ياردة: المسافة الشرعية ويكون نصفها:

٤٢٢٤٠ ÷ ٢ = ٢١١٢٠ ياردة المسافة الشرعية لمريد الرجوع ليومه. ويحسن الآن

ان نستخرج مقدار الفرسخ بالانجات والأقدام محيلين الباقي الى فطنة القارئ:

الفرسخ ٥٢٨٠ ياردة
الياردة ٣ × أقدام

الفرسخ ١٥٨٤٠ قدماً

وكذلك:

القدم ١٢ انج
الياردة ٣ × أقدام

الياردة ٣٦ انج

فيكون:

الفرسخ ٥٢٨٠ ياردة
الياردة ٣٦ × انج

الفرسخ ١٩٠٠٨٠ انج

او يكون:

الفرسخ ١٥٨٤٠ قدماً
القدم ١٢ × انجاً

الفرسخ ١٩٠٠٨٠ انجاً

وهو نفس المقدار السابق وهو دليل صحة الاستنتاج. ولا حاجة بعدها لمعرفة مقدار المسافة الشرعية من الانجات والأقدام فانه من ترف الفكر، ونوكله الى القارئ مع سهولة استنتاجه.

الجهة الثانية: في تحديد المسافة لصلاة الجمعة وهي فرسخان من البعد عن موقع اقامة الصلاة.

قد عرفنا ان الفرسخ ثلاثة أميال، وان مقداره ٥٤٧٢ متراً، أي خمسة كيلومترات، واقل من النصف. فيكون الفرسخان المشترطان للمسافة ١٠٩٤٤ وهو

حوالي أحد عشر كيلومتراً. والمهم الرقم نفسه. وهو يشكل نصف قطر دائرة حول مركز او مكان صلاة الجمعة. وان كان الأحوط ان يكون البلد بمجموعه مركز تلك الدائرة.

واما بالمقادير الانكليزية، فقد عرفنا، ان الفرسخ ٥٢٨٠ ياردة فيكون الفرسخان ١٠٥٦٠ ياردة وهذا لا يفرق في طول المسافة او قصرها.

ولعل من نافلة القول: ان نحاول استخراج مساحة هذه الدائرة بهذين النظامين، ومحيطها، فليس له أثر فقهي، فنوكله الى القارئ الكريم.

وهذا المقدار المختصر يكفي بعد كل الذي عرفناه في الجهة الأولى.

الجهة الثالثة: في محاولة معرفة غلوة السهم المذكورة في كتاب الطهارة.

غلوة السهم تعني مقدار انطلاقه او قدر المسافة بين موقف راميه ومحل سقوط النبلة. وهذا بالطبع يختلف اختلافاً غير قليل تبعاً لأسباب عديدة منها: طول السيّة ومقدار تمدد الحبل المطاطي وقوة ذراع الرامي والريح فيما اذا كانت راكدة او متحركة، الى جهة انطلاقه او ضدها الى غير ذلك. والتكليف متوجه الى معدل السهام او الى السهم الشائع والمتعارف او الى أي شخص مع السهم الذي يستعمله. وليس هذا محل تعيين هذه الاحتمالات، وان كان الثاني منها هو الأرجح.

ومن البعيد جداً ان يسير السهم في الفضاء أكثر من خمسين متراً. والمظنون انه يتراوح بين ٣٠ الى ٥٠ متراً.

فاذا أخذنا رقم ٣٠ كانت الدائرة التي يجب فيها الفحص عن الماء عند إرادة التيمم، وهي غلوة سهمين في الأرض السهلة من جميع الجهات. وغلوة سهم في الأرض الحزنة. فيكون قطر الدائرة غلوة أربعة سهام في الأرض السهلة وغلوة سهمين في الأرض الحزنة.

فاذا اعتبرنا الغلوة ٣٠ متراً قطر الدائرة. كان كما يلي:

٣٠ × ٤ = ١٢٠ متراً قطر الدائرة

وتكون مساحتها:

١٢٠ ÷ ٢ = ٦٠ متراً.

٦٠ ×٦٠× ٣,١٤ [١] = ١١٣٠٤ متراً[٢].

واما في الأرض الحزنة:

٣٠ × ٣٠ × ٣,١٤ = ٢٨٢٦ متراً.

واما اذا اعتبرنا ان غلوة السهم ٥٠ متراً فتكون في الأرض السهلة التي قطرها:

٥٠ × ٤ = ٢٠٠ متر.

١٠٠ × ١٠٠ × ٣,١٤ = ١٣٤٠٠ متراً.

وفي الأرض الحزنة قطرها:

٥٠ × ٢ = ١٠٠ متر.

٥٠ × ٥٠ × ٣,١٤ = ٧٨٥٠ متراً.

ولئن كانت السهام معروفة ومستعملة بكثرة في العهد السابق، الا انها الآن مجهولة الى حد كبير، ومن الصعب جداً الجزم بمقدار مسار النبلة. ومعه فالأحوط مع سعة الوقت الفحص على افتراض ان الغلوة ٥٠ متراً. واما مع ضيق الوقت أمكن ان يكتفي بالقدر المتيقن وهو ان تكون الغلوة ٣٠ متراً، طبقاً للحسابات السابقة.

---

[١] وهذا هو رقم النسبة الثابتة بالكسر العشري وهو: $\frac{٢٢}{٧}$ بالكسر الاعتيادي.

[٢] [متراً مربعاً لأنه ـ أعلى الله مقامه ـ يتكلم عن المساحة وكذا ما بعده].

فصل
إمام الجمعة

ولا ينبغي ان نريد به الشخص الذي يصلي وراءه الناس صلاة الجمعة، فانه قد يكون شخصاً اعتيادياً أعني لا يحتاج فيه الا صفات أي امام جماعة اعتيادي.

وانما نعني به: ذلك الشخص الذي اذا أمر بالصلاة أصبحت واجبة طبقاً لقوله تعالى:﴿**إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**﴾[1] وبدون ندائه وأمره لا تكون واجبة بل أفضل الفردين بينها وبين الظهر، على ما هو الصحيح والمشهور. وفي الأغلب ان هذا الشخص هو الذي يكون اماماً لجماعة صلاة الجمعة، ومن هنا عبرنا عنه بامام الجمعة في العنوان.

وقد عبر الفقهاء ان هذه الصلاة لا تصح الا مع وجود السلطان العادل. فالمهم هنا هو تفسير معنى السلطان العادل، وبيان علاقة السلطان العادل، مهما كان معناه بالصلاة.

والمحتملات فقهياً في معنى السلطان العادل عديدة:

أولاً: الامام المعصوم. يعني أحد الأئمة المعصومين الاثنى عشر عليهم السلام، اذا كان ظاهراً قادراً.

ثانياً: انه الامام المعصوم او من ينصبه بوكالة خاصة لهذه المهمة او بما يشملها.

ثالثاً: السلطان العادل بتمام المعنى، بمعنى الحاكم العادل للدولة، وهو الذي يطبق الأحكام الاسلامية العادلة ان وجد.

رابعاً: كل هؤلاء مع اضافة: من ينصبه الامام المعصوم بنيابة عامة، وهو

---

[1] [سورة الجمعة: الآية ٩].

(النائب العام). الفقيه الجامع للشرائط.

خامساً: هؤلاء مع من ينصبه الفقيه نيابة خاصة لأجل الصلاة او لما يعمها ويشملها من المهام.

والأقوال الرئيسية ثلاثة: المعصوم والسلطان العادل والفقيه. وكل منهم قد ينيب عنه انابة خاصة للصلاة او بما يشملها و غيرها. وكل من يقول بالأدنى يقول بالأسبق دون العكس.

فالمهم الفحص عن علاقة هؤلاء بصلاة الجمعة.

وينبغي ان نعلم مسلماً ان أياً من هؤلاء أمر بصلاة الجمعة فانها ستكون واجبة، وان لم يجتمع لها العدد المعتبر، لدليل وجوب طاعة هؤلاء. والتي لا مجال للاستدلال عليها هنا.

وكذلك لو أمر بها أحد ممن نصبه أحد هؤلاء بحيث يكون أمره واجب الطاعة بهذا الصدد. فان درجة التخويل والمسؤولية تختلف، فان كان هذا التخويل كان أمره نافذاً، فاذا أمر بصلاة الجمعة وجبت.

وما هو المحتمل فقهياً، وينبغي فحصه فيما يلي هو ان شرط وجود هؤلاء الثلاثة، ليس بمعنى أمرهم بها بل لمجرد وجودهم في المجتمع، لكن بحيث لم يحصل نهيهم عنها بطبيعة الحال. واجتمع العدد المطلوب فيها، فتكون واجبة.

وهذا هو ظاهر من عبر بقوله: انها لا تجب الا مع وجود السلطان العادل، كأنه يريد مجرد وجوده وان لم يأمر بالصلاة[1].

ويقع الحديث تارة عن المعصوم وأخرى عن السلطان العادل وأخرى عن الفقيه في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في الحديث عن المعصوم عليه السلام من حيث أثر وجوده[2] صلاة الجمعة.

وهي جهة نظرية لا أثر لها عملياً في عصر الغيبة، لأن الامامية وان لم يقولوا

---

[1] [انظر كشف اللثام للفاضل الهندي: ج ٤. ص ٢٠٠. الجواهر: ج ١١. ص ١٥١].

[2] [الأرجح هنا كلمة ساقطة ربما (في) أو (على) ونحو ذلك].

بوفاة الامام عليه السلام بل هو موجود في هذه الحياة. الا انه ليس وجوداً كافياً ليكون موضوعاً للأحكام. بأحد تقريبات:

منها: ان وجوده ليس عرفياً، فهو من الناحية العرفية كأنه غير موجود لمدى ابتعاده التام والأكيد عن المجتمع.

ومنها: انه عليه السلام ـ بمعنى من المعاني ـ اختار البعد عن المجتمع والاعراض عنه، فألقى حبله على غاربه وفوض اليه أمره وانسحب عن قيادته ظاهراً، ليقضى الله أمراً كان مفعولاً. ومن نتائج ذلك فقهياً: اننا نعتبره كأنه غير موجود لاختياره ذلك.

فالجهة النظرية الآن هي انه: كيف كان حال أصحاب الأئمة السابقين عليهم السلام من حيث اقامة صلاة الجمعة، مع ان شرطها وهو وجود المعصوم وعدم نهيه عنها بل ورغبته فيها متحققة.

اما الالتفات الى عصر الظهور الآتي، وان الامام سلام الله عليه اذا ظهر هل يقيم الجمعة او يأمر بها ام لا. ومتى يكون ذلك؟ فهذا خارج عن صدد هذا الكتاب، كما هو خارج عن المسائل الفقهية، وقد أعطينا عنه فكرة في (تاريخ ما بعد الظهور)[١] فانه المحل المناسب له.

وقد وردت بصدد ما نحن فيه روايات تقول ما مضمونه [٢]: ان الجمعة لا تجب على أقل من خمسة أحدهم الامام. والمهم أخذها عنوان الامام الذي فهم منه الفقهاء: الامام المعصوم. والصحيح غير ذلك، وسنناقشها في العناوين الآتية: السلطان العادل والفقيه.

واما بالنسبة الى الأئمة المعصومين عليهم السلام فخير ما نستدل به هنا هو صحيحة زرارة[٣] قال: **حثنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت انه يريد ان نأتيه. فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا انما عنيت عندكم.**

---

[١] [انظر ص ٣١٥، ص ٥٥٥ من الكتاب. طبعة دار الكتاب العربي ـ مكتبة الصدر. الطبعة الأولى ـ ١٤٢٤].

[٢] [الوسائل: ج ٥. أبواب صلاة الجمعة. الباب ٢. الحديث ٢، ١١].

[٣] المصدر: الباب ٥. الحديث ١.

وموثقة عبد الملك[١] عن أبي جعفر عليه السلام: قال: **مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة. يعني صلاة الجمعة.**

ومن الواضح ان الرواية الأولى على خلاف المقصود أدل. فانها تدل بوضوح على عدم اشتراط وجود المعصوم عليه السلام في وجوبها، لعدة وجوه نذكر أهمها:

أولاً: قوله: حثنا ابو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة. الأمر الذي نفهم منه[٢] أي أصحاب الأئمة لم يكونوا يصلّونها بينهم. فان صلوها، فانما يلتحقون بها فيمن يصليها من المذاهب الاسلامية الأخرى. فلو كانت هذه الصلاة واجبة مع وجود الامام المعصوم لكان اللازم عليهم اقامتها، ولكان اللازم ـ في حدود فهمنا ـ تنبيه الامام عليه السلام لهم على ذلك، واما مجرد الحث والترغيب فهو لا يدل على أكثر من مجرد الأفضلية، لا الوجوب.

ثانياً: قوله عليه السلام: **انما عنيت عندكم.** وهو واضح في جواز اقامة الصلاة مع عدم وجود الامام فيما بينهم او كونه اماماً لجماعتهم. فلو كان شرط وجوبها ذلك ما أمر بها بدونه.

واما احتمال ان يكون وجود الامام في المجتمع شرطاً لأصل مطلوبيتها، ولو استحباباً. بحيث لو لم يكن موجوداً كعصر الغيبة كانت غير مشروعة، وربما قيل: ان اقامتها حرام ومن التشريع المحرم.

فهذا وان قال به بعض الفقهاء الا انه ضعيف للغاية[٣].

ويدل عليه من هاتين الروايتين عدة كلمات:

منها: قوله: انما عنيت عندكم. فانه بعد التجريد عن خصوصية الزمان والمكان يشمل عصر الغيبة لا محالة. ومجرد كون الامام عليه السلام موجوداً تكويناً عندئذ لا يمكن

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] [في العبارة ارتباك فلعل الأرجح فيها أن تكون بنحو: (نفهم منه انهم أي ...) أو (الأمر الذي نفهم منه ان..) ونحو ذلك].

[٣] [التنقيح في شرح العروة الوثقى: كتاب الصلاة. ج ١. ص ١٣ وما بعدها. وقال في ص ٤٠ ـ ٤١: ونسب ذلك الى صريح ابن ادريس وسلار والى ظاهر المرتضى وغيرهم].

اعتباره قيداً في الحكم.

ومنها: قوله عليه السلام: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله. وهو دال على رجحان هذه الصلاة لأي مسلم وخاصة اذا كان فقيهاً عارفاً. وليس في لسان الرواية أي تعرض لاشتراط وجود الامام.

نعم، قد يقال: ان قوله: مثلك. يحتمل فيه عدة أمور:

الأول: كونه مسلماً.

الثاني: كونه مسلماً موالياً للأئمة عليهم السلام.

الثالث: فقيهاً عارفاً.

الرابع: كونه معاصراً للامام عليه السلام.

فعلى الاحتمالات غير الأخير، يمكن فهم التجريد عن الخصوصية ولكن على الاحتمال الأخير، يكون النص واضحاً في اشتراط المعاصرة.

وجوابه: ان الاحتمال الرابع متوقف على استفادته من لفظ (مثلك). فان استفدناه كانت المعاصرة متعينة والا فلا.

والانصاف انه على خلاف المقصود أدل. اذ لا يحتمل فيه عرفاً ذلك. وانما يقال هذا التعبير للاشارة الى مستوى معين من الثقافة او من التقدم في العمر ونحو ذلك. ولم يرد عرفاً بمعنى المعاصرة لبعض القادة او الملوك مثلاً. لنحمله هنا على المعاصرة للامام عليه السلام.

وكذلك قوله: صلوا جماعة. الواضح في عدم اشتراط وجوده عليه السلام بينهم. فيكون كقوله: عنيت عندكم مع مناقشته وجوابها.

اذن، فالحكم ينبغي ان يكون مسلماً وواضحاً الا ان الرواية الثانية تقل عن الأولى بكونها ليست نصاً في صلاة الجمعة. لأن ما يحتمل دلالته على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: قوله: يعني صلاة الجمعة. الا ان هذا التفسير لم يثبت كونه من كلام الامام، بل السياق كالنص في انه ليس منه بل تفسير من الراوي. وقد يكون ليس هو الراوي الأول السامع لكلام الامام مباشرة. وحتى لو كان هو فلا دليل على حجية

فهمه الى حد يجعل النص السابق عليه حجة في ظهوره به.

الثاني: قوله: صلوا جماعة. بغض النظر عن تفسير الراوي لها. ومن الواضح انها بمجردها لا يكون لها أي اشمام بصلاة الجمعة. بل أعم منها بكثير.

نعم، يمكن ان نجعل ما بعدها او ما قبلها قرينة عليها. وهذا صحيح، الا اننا عرفنا حال ما بعدها وسنعرف حال ما قبلها.

الثالث: قوله: فريضة فرضها الله.

الا ان هذا ليس واضحا بصلاة الجمعة بالتعيين، بل تشمل صلوات أخرى كصلاة العيدين وصلاة الميت وصلاة الخسوف وربما غيرها، فبغض النظر عن تفسير الراوي في نهاية الرواية، فليس لها ظهور.

وقد يقرب ذلك بوجوه منها:

أولاً: ان الصلاة موصوفة بأنها فريضة فرضها الله. وذلك لا يكون الا صفة لصلاة الجمعة. اما صلاة العيدين فهي مستحبة غالباً.

الا ان هذا الوجه ليس بشيء لأن صلاة الجمعة لا تختلف في شرائطها عن صلاة العيد أعني من ناحية وجود الامام والنداء لها وعدمه كما هو معلوم. ففي الحال الذي تكون فيه صلاة الجمعة فرضاً تكون صلاة العيدين فرضاً أيضاً.

ثانياً: ان قوله: فريضة فرضها الله شامل لصلاة الجمعة. وان لم يكن خاصاً بها وهذا يكفي.

الا ان هذا غريب: لأن الفرض ان أريد به الوجوب فلماذا كان هذا الرجل قد تركها طول حياته، من صلاة الجمعة او غيرها. وان أريد الأعم من الوجوب والاستحباب كان على خلاف المقصود أدل كما هو واضح.

فالمهم انه لولا تفسير الراوي في آخر الرواية لما كانت واضحة في صلاة الجمعة، كما لا تدل على الوجوب، على حين ان صحيحة زرارة واضحة في التعرض الى صلاة الجمعة.

الجهة الثانية: في اشتراط وجود السلطان العادل بعنوانه، ويراد به الرئيس الفعلي العادل لمنطقة ما.

ويوجد هذا التعبير في كلمات الفقهاء ولكنه لا يوجد في الروايات بل الموجود فيها عنوان الامام، فلابد ان نذكر المهم منها أولاً. ثم نذكر وجوه الاستفادة منها.

منها: موثقة سماعة[1] قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام **عن الصلاة يوم الجمعة. فقال: اما مع الامام فركعتان. واما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر. يعني اذا كان امام يخطب فان لم يكن امام يخطب فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة.**

ومنها صحيحة زرارة[2] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الامام، فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم.**

وحديث محمد بن مسلم[3] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على أقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعى عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام.**

وموثقة سماعة[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **صلاة الجمعة مع الامام ركعتان. الحديث.**

والمحتملات البدوية من الامام عديدة:

الأول: الامام المعصوم عليه السلام.

الثاني: السلطان العادل.

الثالث: النائب العام او الفقيه.

الرابع: امام الجماعة.

فقد يقَرب المعنى الأول بدعوى: ظهور لفظ الامام به أولاً. وظهور حديث

---

[1] الوسائل: ج ٥. أبواب صلاة الجمعة. الباب ٥. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤.

[3] المصدر: الحديث ٥.

[4] المصدر: الباب ٦. الحديث ٢.

محمد بن مسلم به ثانياً.

الا ان لفظ الامام غير ظاهر بذلك بعد احتمال كون المراد به امام الجماعة ووضوح احتياج صلاة الجمعة الى امام الجماعة.

بل في الروايات ما يبعد احتمال كونه الامام المعصوم، ومنها روايات معتبرة، يمكن ان تصبح قرينة على المراد من غيرها من الروايات. منها قوله في موثقة سماعة: يعني اذا كان امام يخطب، فان لم يكن امام يخطب. ومن الواضح ان المعصوم عليه السلام لا يمكن ان يوصف بذلك عرفاً. بل المراد بها الشخص الذي له قابلية الامامة اذا كانت له قابلية الخطبة. وظهور (امام) بالفعلية يدفعه ظهور (يخطب) بالقابلية.

واما ظهور حديث محمد بن مسلم فمسلَم، وهي معتبرة السند، غير انها مشتملة على أمور غير محتملة الاشتراط فقهياً وهي وجود القاضي والمدعي والمدعى عليه والشاهدان الخ. فيكون ذلك قرينة على ان عنوان الامام غير مشترط اما لأنه ليس المراد به الامام المعصوم، بل امام الجماعة، او المراد به ذلك لكن من دون اشتراط وجوبي وانما هو لمجرد الرجحان.

وقد يقرب المعنى الثاني بنفس الطريقتين:

الأولى: ظهور الامام بالسلطان العادل. لأنه بعد التنازل عن ظهور العنوان بالمعصوم، يتعين ان يراد به هذا المعنى السلطان العادل هو الامام الفعلي للمجتمع المسلم.

الثانية: ظهور حديث محمد بن مسلم في ذلك، بعد التنازل أيضاً عن ظهوره بالمعصوم. فان السلطان العادل هو الذي ينصب قاضياً ويكون له شاهدان وشخص يضرب له الحدود. واما من سواه من الناس فليس له ذلك بأي حال حتى الفقيه الجامع للشرائط اذا لم يصبح سلطاناً عادلاً.

ويجاب عليه بنفس الجوابين:

أولاً: وجود القرائن على خلافه. فالسلطان العادل لا يوصف بانه (امام يخطب). فان المفروض فيه اجتماعياً انه مستطيع للخطبة. ولا نكاد نتصور عرفاً وجود سلطان عادل عاجز عن الخطبة، الأمر الذي جعل هذه الصفة ظاهرة في غيره.

وهو ما يجعله قرينة على سائر موارد التعبير بالامام.

ثانياً: ان حديث محمد بن مسلم يحتوي، كما عرفنا على عناوين لا يحتمل اشتراطها، الأمر الذي يجعل العنوان أعني الامام غير ظاهر بالشرطية اللزومية. وان كان لابد من استظهاره من اللفظ بعد التنازل عن ظهور المعصوم. الا ان ظهور السياق بالشرطية ممنوع.

واما المعنى الثالث فقد يقرب بنفس التقريبين:

الأول: ظهور لفظ الامام بالفقيه، بعد التنازل من المعنيين السابقين. والوجه في ذلك: كونه مرجعاً في الفتوى، وهي شكل من أشكال الامامة في المجتمع.

الثاني: ظهور حديث محمد بن مسلم به، بعد التنازل عن ظهوره في المعنيين السابقين.

وجواب ذلك: اننا تارة نفترض ان الفقيه الجامع للشرائط مبسوط اليد ــ كما يعبرون ــ يعني له قدرة على اقامة وتنفيذ سائر الأحكام الشرعية. وأخرى نفترضه قاصراً عن ذلك.

فان كان مبسوط اليد، فهو السلطان العادل لا يختلف عنه بشيء فاننا لا نريد بالسلطان العادل عنواناً معيناً كالملك مثلاً. فحتى لو كان للمجتمع حاكم دنيوي آخر، فسيكون الفقيه سلطاناً عادلاً بصفته قادراً على تنفيذ الأحكام. فيأتي فيه ما قلناه في السلطان العادل قبل قليل.

وان افترضنا الفقيه قاصراً عن ذلك. فهو ليس سلطاناً فعلياً على الاطلاق وانما له القدرة على الفتوى فقط. ومعه يكون خروجه عن موضوع حديث محمد بن مسلم واضحاً. لأنه يقول الامام وقاضيه والمدعي بالحق الخ. ومثل هذا الفقيه لا يكون له قاضي ولا مدعي ولا من يضرب الحدود بين يديه. فالتقريب الثاني لا يتم.

وانما التقريب الأول وهو شمول مفهوم الامام له، أكثر من مجرد امام الجماعة الذي هو العنوان الرابع الآتي.... فهو محل مناقشة. لأن الامامة بأقل مراتبها او بالمعنى اللغوي الظاهر منها تقتضي القدرة والاسوة بالامام من الناحية العملية، ومن المعلوم ان هذا المعنى يتم لو كان الفقيه مطبقاً للأحكام على نفسه ليقتدى به الناس.

وهو يطبق الأحكام التي تخصه. الا انه يبقى كثير من الأحكام لا تخصه كأحكام النساء والكسبة وهو ليس بكاسب كذلك والحدود وما اليها، وهو ليس بقاضي ولا جاني وغير ذلك كثير. فكل ما في الأمر ان الناس يطيعون ويطبقون فتواه. وهذا ليس معنى الأسوة والقدوة، فلا ينطبق عليه معنى الامام.

وقد يخطر في البال في المعصومين ﷺ أيضاً كذلك، حيث انهم لا يكونون مشمولين لأحكام كثيرة كأحكام النساء وغيرها ومع ذلك انطبق عليهم عنوان الامام. فما تقولون في المعصوم من الجواب يمكن ايراده بالنسبة الى الفقيه.

الا ان هذا غريب في التصور لعدة جهات نذكر بعضها:

أولاً: ان انطباق مفهوم الامام على المعصومين انطباق تعبدي بدليل قطعي. لا انه ثابت من ناحية الظهور اللغوي، كما في الفقيه ليكون قابلاً للاشكال.

ثانياً: ان انطباق مفهوم الامام على المعصومين ليس لمجرد القدوة والأسوة التي أشرنا اليها. بل الامامة عندهم مفهوم واقعي أعلى من ذلك بكثير، حتى قالوا[1]: ان الامامة أعلى من النبوة، وقد منحت لابراهيم الخليل سلام الله عليه، بعد جعله نبياً. وهذا المعنى لا يشترك فيه سائر الناس مع المعصومين بالضرورة ليكون شاملاً للفقيه.

فقد نتج من كلامنا هذا المراد ليس هو المعصوم ولا السلطان العادل ولا الفقيه الجامع للشرائط وهذا معناه انهم ليسوا مرادين فقط[2]. وليس معناه انهم غير مرادين على الاطلاق ومن هنا كان باستطاعتهم جميعاً اقامة الجمعة مع اجتماع الشرائط التي أهمها العدد.

وبتعبير آخر: اذا تعين المعنى الرابع الآتي لمفهوم الامام، فيكون شموله للثلاثة المشار اليهم أولى. غير ان انحصار المفهوم بهم هو الذي ناقشناه. وقد يأتي بعض الإيضاح لذلك.

والمعنى الرابع هو ان يكون المراد بالامام: امام الجماعة. وهو معنى يتسالم المتشرعون المسلمون من مختلف المذاهب على صحته منذ صدر الاسلام والى العصر

---

[1] [انظر الكافي: ج ١. كتاب الحجة. باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة ﷺ. الحديث ٢، ٤].

[2] المقصود بهم ما هو الأعم والأوسع من ذلك.

الحاضر.

وهو غير معنى الامام السابق، بل ليس بينهما قدر جامع او مفهوم مشترك، فيكون انطباق اللفظ عليهما من باب المشترك اللفظي.

واشتراكهما في الصفات كالعدالة، لا يعني الاشتراك المعنوي، لعدم صلاحية العدالة لأن تكون سبباً لصدق مفهوم الامام بأي من معنييه بل لابد من الزيادة عليها من كلا الجهتين، الأمر الذي يحددنا[1] ان نفحص عن جامع آخر، فان لم يكن رجعنا الى الاشتراك اللفظي.

ومن المعلوم ان صلاة الجماعة تحتاج الى وجود الامام بهذا المعنى. ووجوده بهذا المعنى لا يكون الا بصفته مشاركاً بالصلاة، لا مجرد كونه موجوداً في المجتمع. لظهور الامام في الفعلية.

نعم، يبقى حديث محمد بن مسلم الذي قلنا انه تام سنداً ودلالة، وقد تمسك به البعض لنفي كون المراد من الامام امام الجماعة. الا ان الذي يهون الخطب ما أشرنا اليه، من انه يحتوي على نقاط نعلم بعدم اشتراطها فقهياً، كوجود القاضي والمدعي وغيرهما. اذن فالامام بالمعنى الذي اشير اليه في هذا الحديث غير مشترط والأمر أعم منه. وانما الشرط هو وجود امام الجماعة لا محالة، لوضوح ان صلاة الجمعة لا تصح فرادى اجماعاً من المتشرعة وكل علماء الاسلام.

واذا تم ذلك اتضح القول: بأن للمعاني السابقة للامام اقامة الجمعة بصفتهم امام جماعة لو اجتمع خمسة أحدهم الامام كما سمعنا في الأخبار المعتبرة. نعم، أشرنا ان من يكون مصداقاً لتلك المعاني له ان يأمر الناس باقامة الجمعة ويكون واجب الاطاعة شرعاً وهو معنى النداء في الآية الكريمة، فيجب عليهم اقامتها ولو لم يجتمع خمسة، بل عليهم ان يجمعوا الخمسة والأكثر.

ولكن هذه الخصوصية غير ثابتة لمطلق امام الجماعة، اذا لم يكن مصداقاً من تلك العناوين. فينحصر وجوب الصلاة بحصول العدد. واذا حصل العدد وجبت على الموجودين وغيرهم ممن هو مكلف بالحضور كما هو مشروح في الفقه.

---

[1] [لعل المقصود يحدونا بدل يحددنا].

اذن، فالسبب لوجوب هذه الصلاة أمران:

أحدهما: الأمر الذي يصدره الامام بأحد المعاني الثلاثة الأولى.

ثانيهما: اجتماع العدد المعتبر.

ولو لم يحصل السببان، لم تجب ولكنها تصح لو عقدت اختياراً وحصل العدد. اذن فصحتها غير موقوفة على السببين السابقين.

ويؤيد ما فهمناه وفهمه صاحب الوسائل[1] وآخرون من ان المراد بالامام في هذه الأخبار: امام الجماعة، عدة أمور نذكر أهمها:

منها: قوله في موثقة سماعة، اذا كان امام يخطب. فان لم يكن امام يخطب......الخ. وقد قلنا ان المراد بالخطابة القابلية لها بكل وضوح. فيكون ذلك قرينة على ان المراد بالامام القابلية أيضاً. يعني كون أحدهم جامعاً لشرائط اقامة الجماعة. فيكون هذا مقرباً جداً لكون المراد بالامام ذلك دون ما هو أخص منه.

ومنها: قوله في صحيحة زرارة: فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا. والاجتماع هنا ظاهر بالاجتماع للصلاة لا لغرض آخر. والا فما أكثر اجتماع الأفراد لمختلف الأغراض ولم يقل أحد بوجوب صلاة الجمعة عليهم. والمهم هو ذلك الظهور، الذي يكون قرينة على ان المراد بالامام: امام الجمعة، اذ لا معنى للاجتماع للصلاة بدونه لكونه العنصر الأساسي والضروري فيها.

ومنها قوله: في موثقة سماعة. اما مع الامام فركعتان، واما من يصلي وحده فهي أربع ركعات الخ.

فقد جعل مقابلة بين حالة وجود الامام وحالة من يصلي وحده. وهو واضح في كون المراد بالامام: امام الجماعة. لأن المقابلة الحقيقية هي بين وجود صلاة الجماعة وعدمها. فان انعدمت صلى المكلف وحده. وان وجدت الصلاة، فذلك لا يكون الا مع وجود الامام، ولا يحتاج الى معنى آخر او أخص، لأن ما هو الضروري لوجود صلاة الجمعة ليس الا امامها.

---

[1] [انظر تعليقته على الحديث ٤. الباب ٥. الذى مر آنفاً].

ومنها: قوله في صحيحة زرارة: أمهم بعضهم وخطبهم. وهي نص في كفاية الامامة بهذا المعنى ولا حاجة الى وجود شرائط أخرى. وهي ان كانت ظاهرة في كفاية امامة بعض الناس مهما كانوا. الا ان هذا غير محتمل فقهياً، بل المتعين حمله على أقل المعاني لصلاحية صلاة الجماعة. واذا تم ذلك لم يبق على ما هو أكثر منه دليل.

فصل
الكسوف والخسوف
والزلزلة

وهي الأسباب الرئيسية للصلاة المسماة باسمها، وقد تسمى باسم أشمل فيقال: صلاة الآيات.

وليس الغرض الآن هو شرح شكل هذه الصلاة فقهياً، بعد ان كان مسطوراً في كل الرسائل العملية، وانما الغرض التعرض بشيء معقول عن كيفية حدوث الكسوف والخسوف والزلزلة. ليس لغرض فقهي، وانما لمجرد الاطلاع أولاً. ولمقارنته بالروايات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام بهذا الصدد ثانياً.

وان أجمع وأشمل كلام بالرغم من ايجازه النسبي في شرح سبب الكسوف والخسوف ومن قبل الاختصاصيين الفلكيين هو ما رأيناه في كتاب بدائع السماء[1] حيث يقول:

وبما ان مدار القمر مائل قليلاً ـ يعني عن مدار الأرض ـ فانه يمر عادة فوق الشمس او تحتها[2] فلو كان مستوى المدارين واحداً بالضبط لوجدنا ان هناك خسوفاً قمرياً كل شهر كلما كان القمر بدراً. وكسوفاً شمسياً كل شهر عندما يكون في المحاق. ولكن مداره ينحرف شيئاً قليلاً عن مستوى مدار الأرض. ويتأرجح هذا الانحراف بحيث يمر القمر في معظم الأحيان فوق الشمس او تحتها.

واذا كان القمر في اللحظة التي يكتمل فيها ويصير بدراً على دائرة البروج تماماً، فان الأرض تحجب الشمس عنه. فالأرض ترمي وراءها ظلاً يبلغ عرضه على

---

[1] تأليف: جيرالد هوكنز. ترجمة: الدكتور عبد الرحيم بدر. ص ١٣ وما بعدها.

[2] هذه العبارة الى رأس السطر منقوله عن دليل السماء والنجوم للدكتور عبدالرحيم بدر. ص٤٧.

البعد الذي يمر فيه القمر ٥٧٠٠ ميل. واذا كان القمر سيقطعه كله. فانه يستغرق ثلاث ساعات وأربعين دقيقة كحد أعلى.

والخسوفات القمرية تحدث عادة مرتين في السنة بينهما خمسة أشهر او ستة. ويتم الخسوف الكلي اذا دخل القمر كله شيئاً فشيئاً في ظل الأرض ذي الطرف المنحني ـ يعني ذي السطح المنحني ـ فيحتجب ضوء الشمس كله عنه. ويبدو ان الظلام قد ابتلعه. ولكنه لا يختفي كلياً. فلا يزال سطحه يشع في أثناء الخسوف الكلي اشعاعاً باهتاً بلون نحاسي او بمسحة من اللون الأحمر الدموي...وهذا الاشعاع الضئيل في الواقع هو من أشعة الشمس التي اخترقت غلاف الجو الأرضي فانكسرت فيه وتحولت الى جهة الظل أي الى القمر المخسوف.

والغبار الموجود في جو الأرض يبعثر اللون الأزرق، ولا يسمح بالمرور لغير اللون الأحمر. وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب، ونرى القمر أحمر في أثناء الخسوف الكلي.

وليس هناك خسوفان متماثلان اطلاقاً. فلون القمر المخسوف خسوفاً كلياً وقدر لمعانه يعتمدان اعتماداً كبيراً على الأحوال السائدة في جو الأرض. فاذا كانت في الجو مقادير كبيرة من الغبار فاننا نجد القمر المخسوف ذا لون أحمر قان. واذا كان الجو عاصفاً فان الغيوم العاصفة تملأ منطقة الشفق فتحجب ضوء الشمس، فلا تصل الى القمر منه الا كمية ضئيلة عن طريق انتشارها في جو الأرض فيكون معتماً لا يكاد يبين. اما اختفاؤه بالمرة في أثناء الخسوف الكلي، فهو أمر نادر الوقوع.

كلية الخسوف[1] تتراوح بين مئة دقيقة و٢٢٠ دقيقة. وهو ليس ككسوف الشمس الذي يستغرق بضع دقائق فقط. وخسوفات القمر على العكس من كسوفات الشمس، ترى في كل نصف الكرة الأرضية التي يكون القمر فيه مشرقاً.

وعندما يسير القمر في مداره الى العقدة المقابلة للشمس اذ يمتد خلفه ظل مخروطي الشكل. ملقياً بقعة سوداء على سطح الكرة الأرضية. ولا يرى الكسوف الكلي للشمس من سكان الأرض الا من كان ضمن هذه البقعة السوداء.......

---

[1] هذه الفقرة منقولة من المصدر الثاني السابق. ص ٤٦.

وأقل معدل لوقوع الخسوفات في بقعة معينة من بقاع الأرض هو خسوف واحد كل سنة، ولكن معدل كسوف الشمس الكلي هو مرة كل ثلاثمائة سنة. واذا شاء أمرؤ مشاهدة كسوف كلي للشمس بأم عينيه فعليه ان يسافر الى الموضع الذي سيقع عليه ظل الكسوف ـ يقصد: ظل القمر ـ.

والبقعة السوداء تبلغ حوالي مئة ميل عرضاً. والفلكيون يجرون الحسابات المسبقة لموضع الكسوف وحجمه قبل وقوعه.......

والكسوفات تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها. ففي بعض الأحيان يمر مخروط الظل مسرعاً على القطب. وفي أحيان أخرى يسيراً وئيداً[1] عبر المناطق الحارة. والبقعة السوداء تمر حيث يكون الكسوف كلياً. وهي تقطع المسافة من حيث تشرق الشمس الى حيث تغيب في مدى أربع ساعات.

وفي بعض الأحيان لا تصل نهاية مخروط الظل الى الأرض لأن القمر يكون بعيداً عنها، فلا يحدث كسوف كلي في هذه الحالة. ولكن أهل الأرض الموجودين مباشرة تحت الظل يرون كسوفاً حلقياً. إذ ان قرص القمر في هذه الحالة يكون أصغر من ان يغطي قرص الشمس تغطية كاملة، فتظهر منها حلقة من الأشعة المضيئة حول قرص القمر المظلم.

ان سرعة سير القمر في مداره ٢١٠٠ ميل في الساعة. وظله، يسير شرقاً على سطح الأرض بالسرعة نفسها. غير ان الأرض تدور حول محورها في الاتجاه نفسه الذي يسير فيه الظل والمدينة الموجودة على خط الاستواء تسير الى الشرق بسرعة ١٠٦٠ ميلاً في الساعة. والمدينة الواقعة على خط عرض ٤٠ تسير بسرعة ٨١٢ ميلاً في الساعة. اما في القطب فسرعة الدوران صفر.

وعلى ذلك تؤثر درجة العرض في مدة الكسوف الكلي. وأطرف كسوف كلي هو ذلك الذي يحدث عندما تكون الشمس في سمت الرأس ظهراً، وحين يكون القمر قريباً من الأرض. ويندر ان يزيد الكسوف الكلي على سبع دقائق ونصف دقيقة حتى في تلك الحالة.

---

[1] [لعل الأرجح أن تكون العبا رة: (يسير وئيداً) أو (سيراً وئيداً)].

ومع ان الكهان الأوائل لم يعرفوا أسباب الخسوف والكسوف، الا انهم كانوا يتنبأون بأوقاتها بقدر كبير من الدقة. باستعمالهم جداولهم الدالة على حركة القمر. ويجب ان يكونوا قد عرفوا المنوال الذي تحدث عليه الخسوفات بعد زمن طويل من الملاحظة.

فخسوفات القمر تعيد نفسها كل ٢٢٣ شهراً قمرياً أي كل ١٨ سنة و $\frac{١}{٢}$ ١٧ يوماً وتسمى هذه الدورة في الفلك: ساروس. وبعد هذه الفترة تنتقل العقدتان من دائرة البروج الى مواضع أخرى من منطقة البروج حيث بدأت أول الأمر.

والمسافات ما بين الأجرام الثلاثة ـ الشمس والقمر والأرض ـ لا تزال على ما كانت عليه منذ ان عرفها الأوائل. فاذا حدث خسوف بتاريخ معين عند غياب الشمس، فسوف يتكرر هذا الخسوف في البرج نفسه من منطقة البروج بعد فترة ساروس واحدة. وسوف يستغرق المدة نفسها من الزمن.

وظل الأرض[١] يتكون من جزء مركزي مخروطي الشكل شديد السواد يسمى بالظل المظلم وما حول تلك المنطقة أقل سواداً تسمى شبه الظل. فاذا دخل القمر منطقة شبه الظل فان لونه يأخذ بالاحمرار، وما أن يدخل منطقة الظل[٢] حتى يسوَد لونه، فيحصل الخسوف الكلي.

وفي الأحوال التي يقع فيها القمر خارج خط الخسوف، شماله ام جنوبه فلا يحجب من القمر الا جزءاً منه فقط في ظل الأرض، ويسمى هذا بالخسوف الجزئي.

ولنا على هذا الشرح عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: يقسم الفلكيون المنطقة التي يمر بها القمر حوالي خسوفه الى منطقتين:

١ ـ منطقة شبه الظل.

٢ ـ منطقة الظل المظلم.

---

[١] هذه الفقرة منقولة عن كتاب مدرسي للأول المتوسط.

[٢] [لعل هنا كلمة (المظلم) ساقطة].

وشبه الظل يعني ان المكان مضاء ببعض قرص الشمس ومحجوب من القسم الآخر. فهو بالرغم من احتجابه عن قسم من القرص، الا انه مضاء بالقسم الآخر الأمر الذي يجعله ظلاً ضعيفاً جداً. ومن هنا سمى شبه الظل.

واما الظل الكامل او المظلم، فهو تلك المنطقة التي لا يصلها ضوء الشمس أصلاً...... بكل أجزاء القرص.

وقد يفسر شبه الظل بما يوجد من الانطماس في الظل حول الأجسام، حيث لا تكون نهاية الظل منتهية بحد معين او محدد، بل اننا بينما نرى وسط الظل مظلماً نسبياً نراه يقل تدريجياً حتى ينعدم ويبدأ الضوء الاعتيادي. فهذا المقدار من الظل التدريجي الخفيف هو شبه الظل.

وكما ان لكل الأجسام ظلاً من هذا القبيل، فالقمر والأرض أيضاً لهما مثل ذلك. وهو ما يتحدث عنه الفلكيون.

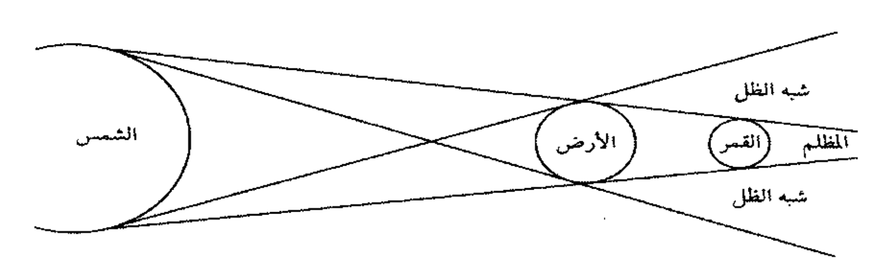
الا ان هذا ليس بصحيح، لأن شبه الظل بهذا المعنى وان كان ثابتاً فعلاً. وهو من نوع شبه الظل لأنه محجوب من ناحية ومضاء من ناحية، ولذا ترى الظل فيه أقل سواداً. ولكن هذا ليس هو شبه الظل الذي يتحدث عنه الفلكيون.

فان شبه الظل بالمعنى الثاني يكون عادة أقل من الظل القاتم. في حين نرى شبه الظل للأرض أوسع كثيراً من الظل الكامل او المظلم وخاصة في المنطقة التي يسير فيها القمر[1].

الا انه يمكن ان يقال: ان شبه الظل انما نراه قليلاً وضعيفاً لعدم البعد المتزايد للجسم عن الجسم الآخر الذي ينعكس فيه الظل، اما لو جعلناه في فضاء انطبقت

---

[1] انظر المخطط التالي:



نفس الفكرة التي قالوها للقمر والأرض. وهذا غير بعيد. فالفكرتان واحدة في حقيقتهما.

الملاحظة الثانية: ان منطقة شبه الظل ليست منطقة الخسوف بل هي مضيئة نسبياً فلو قدر ان مر القمر بها، لم ينخسف ولم تجب الصلاة. وأدل دليل على ذلك هو ان القمر المخسوف خسوفاً جزئياً يكون القسم المضيء منه كله في شبه الظل، ومع ذلك فاننا نراه مضيئاً كما في حالته الاعتيادية تقريباً.

وهذا يدل على عدم صحة ما سمعناه من المصادر من ان القمر اذا دخل في شبه الظل بدأ بالاحمرار. فانه مخالف لهذا الوجدان تماماً.

الملاحظة الثالثة: للقمر أيضاً ظل قاتم وشبه الظل قد يقعان على الأرض ويسببان الكسوف وبعبارة أفضل: ان الظل القاتم هو السبب الحقيقي[1].

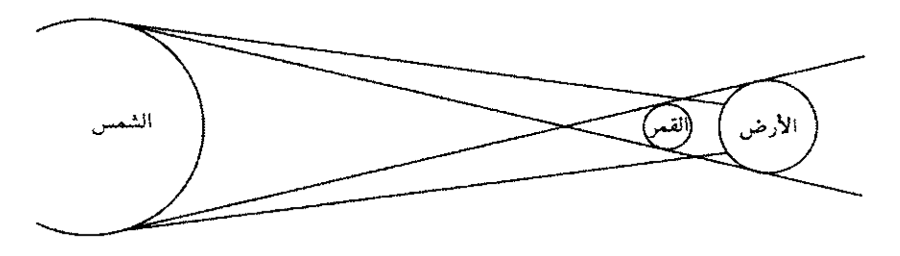
فاذا كانت المنطقة كلها في الظل القاتم كان الكسوف كلياً. واذا كان بعضها فيه، أصبح قسم من الشمس محجوباً، فيكون الكسوف جزئياً.

وبالرغم من ان الأرض عندئذ تكون كلها او بعضها في شبه ظل القمر، الا اننا لا نشعر بذلك، بل نرى النهار كاملاً تقريباً او تحديداً. وخاصة مع قلة القسم المحترق من الشمس. وهذا أيضاً دليل وجداني على عدم تأثير شبه الظل في حجب الضوء بحيث يستطيع ان يغير معالم الطبيعة.

الملاحظة الرابعة: مرت فيما مضى عبارات نقلناها عن المصادر أقرب الى المطاطية وعدم التحديد. فما السر فيه؟

---

[1] انظر المخطط التالي:



فالظل القاتم في الوسط وعلى جانبيه شبه الظل

أولاً: قوله: وبما ان مدار القمر مائل قليلاً فانه يمر عادة فوق الشمس او تحتها.

ثانياً: قوله: فانه يستغرق ثلاث ساعات وأربعين دقيقة كحد أعلى.

ثالثاً: قوله: عن الخسوفات: انها تحدث عادة مرتين في السنة بينهما خمسة أشهر او ستة.

رابعاً: قوله: اما اختفاؤه بالمرة في أثناء الخسوف الكلي فهو أمر نادر الوقوع.

خامساً: قوله: كلية الخسوف تتراوح بين مئة دقيقة و ٢٢٠ دقيقة.

سادساً: قوله: وأقل معدل لوقوع الخسوفات في بقعة معينة. ثم يتحدث عن المعدل في الكسوف.

سابعاً: قوله: والبقعة السوداء تبلغ حوالي مئة ميل عرضاً.

ثامناً: قوله: وندر ان يزيد الكسوف الكلي على سبع دقائق ونصف الدقيقة حتى في تلك الحالة.

ونحوها من التعبيرات التي تدل على ان الأمور المذكورة غالبية وليست مستمرة، وممكنة الخلاف، يعني ان يحصل شيء بخلافها، وليست قطعية الحدوث. فما السر في ذلك؟! يحتمل فيه أمران لا ثالث لهما:

الأمر الأول: ان في هذه التقديرات غير المحددة أسباب أوجدتها او دعت اليها، لعل العلم يعرف قسماً منها ويجهل القسم الآخر، ولعله يأتي زمان ينكشف له السر. وهكذا !.

وهذا هو التعبير الذي يكرره العلماء الطبيعون باستمرار. فيما يجهلونه.

الأمر الثاني: ان هذه التقديرات غير المحددة، لها أسباب خارجة عن الطبيعة. وليست كما تخيل العلماء والطبيعيون من انها أسباب محددة في المادة (عرفت ام لم تعرف).

وهذه الأسباب ممكنة في عدة أمور غير متنافية، بمعنى امكان اجتماع أكثر من واحد منها بل جميعها:

الأول: إرادة الخالق العظيم الحكيم. حيث يجعل هناك أشكالاً من القصور والتخلف في ما يسمى بالقوانين المادية، لكي يتم البرهان على انها ليست قوانين

حقيقية لأنها لو كانت كذلك لما تخلفت وانما الأمر موكول الى أمور أعلى منها تقودها إرادته تبارك وتعالى بشكل أساسي.

الثاني: ان السبب في هذه الاختلافات او التخلفات، هو الملائكة الموكلون بالظواهر الطبيعية، بما فيها الشمس والقمر والكواكب وحركاتها.

والأدلة على وجود هؤلاء الملائكة عديدة، منها: ما نقرؤه في الصحيفة السجادية من قوله في وصف الملائكة: وخزان المطر وزواجر السحاب. والذي بصوت زجره يسمع زجل[1] الرعود واذا سبحت به حفيفة[2] السحاب التمعت صواعق البروق. ومشيعي الثلج والبرد والهابطين مع قطر المطر اذا نزل والقوام على خزائن الرياح والموكلين بالجبال فلا تزول. والذين عرّفتهم مثاقيل المياه، وكيل ما تحويه لواعج الأمطار وعوالجها[3]. ورسلك من الملائكة الى اهل الأرض بمكروه ما ينزل من البلاء ومحبوب الرخاء. الى آخر ما يقول سلام الله عليه[4].

الثالث: ان السبب في ذلك هو إرادة الكواكب نفسها، طبقاً لما قاله أكثر الفلاسفة المسلمون بأن للكواكب والنجوم والأفلاك نفوساً كنفوس البشر، قابلة للعلم والإرادة. الأمر الذي ينتج الاختلاف حين يريد الشمس او القمر الاختلاف والضبط اذا أرادا الضبط.

ونحن هنا نعرض الأمر كاحتمال، ونوكل البت فيه الى فكر المفكرين، بما فيهم القارئ الكريم.

وكمجرد مثال لذلك، فقد يريد بعض هذه الأسباب الخارجة عن الطبيعة،

---

[1] [الزجل: الصوت العالي. الصحيفة السجادية الجامعة للسيد محمد باقر الأبطحي. ص ٤٢].

[2] [حفيفة السحاب: دويه. المصدر نفسه].

[3] [لواعج الأمطار وعوالجها: لواعج الأمطار التي لها تأثير شديد في النبات ، من لعجه الضرب: إذا آلمه وأحرق جلده. وعوالجها: هي ما تراكم منها، مثل عوالج الرمال. مجمع البحرين للطريحي: ج ٤. ص ١٢٣].

[4] [الصحيفة السجادية الكاملة: من دعائه عليه السلام في الصلاة على حملة العرش وكل ملك مقرب. دعاء رقم (٣)].

تغيير سرعة الأرض في دورانها حول نفسها او في دورانها حول الشمس او في سرعة دوارن القمر حول الأرض ذلك، أحياناً او دائماً.

وقد سمعنا من المصادر قولها: والمسافة التي بين الأجرام الثلاثة لا تزال على ما كانت عليه منذ ان عرفها الأوائل. الأمر الذي يعطي بوضوح احتمال تغيرها في مستقبل الزمان. واحتمال تغيرها عن الماضي الغابر غير المنظور. وهو احتمال قائم، لا يمكن تفسيره الا بالإرادات الخارجة عن الطبيعة. اذ لو كان القانون، كما يتصوره الطبيعيون لكان أزلياً.

وعلى أي حال، فهذه عبارة ذكية بعيدة النظر. تدل على عمق كاتبها مع تحاشيه الاصطدام بالرأي العام مباشرة.

الملاحظة الخامسة: قال المصدر: والغبار الموجود في جو الأرض يبعثر اللون الأزرق ولا يسمح بالمرور لغير اللون الاحمر. وبسبب هذا الغبار نرى الشمس حمراء عند المغيب، ونرى القمر أحمر في اثناء الخسوف الكلي.

ولنا على هذا الكلام عدة تعليقات:

الأول: لو سلمنا هذ الفكرة وهي ان الجو يبعثر اللون الأزرق ولا يسمح بالمرور لغير اللون الأحمر. وان كان لا دليل عليها وقتياً على الأقل، فهل هذا يكفي لرؤية القمر أحمر.

ان ألوان الطيف السبعة أين ذهبت؟ فاذا احتجب الأزرق وتبعثر فأحرى بالباقي ان يبقى. على ان في العبارة تهافتاً واضحاً فانه نص على خصوص اللون الأزرق. ثم عم الموضوع لكل الألوان غير الأحمر.

ان هذا الشيء لا يتبرهن الا اذا أخذت صورة الخسوف خارج الجو من الأقمار الصناعية، وهذا الكتاب قاصر عنه، بالرغم من صدوره في عصر الأقمار الصناعية.

الثاني: ان كان هذا هو السبب، فلماذا لا نرى الخسوف الجزئي أحمر اللون. مع العلم اننا نراه أسود او لا نراه اطلاقاً. مع ان نفس السبب وهو غبار الجو موجود؟

ثالثاً: اننا سمعنا من المصادر انه لا يمكن ان يتماثل كسوفان في اللون، اذن، فهو ليس أحمر دائماً، فان لم يكن أحمر، فما هو سبب ذلك. مع ان الجو هو هو؟

كما انه لا دليل على انه مع زيادة الغبار في جو الأرض يكون لون القمر قاتماً. اذ ان أغلب الكسوفات تكون في جو صاف نسبياً، ومع ذلك فهي تكون مختلفة الألوان.

رابعاً: اذا كانت زيادة الغبار مؤثرة في زيادة الحمرة، فهي أيضاً تزيد من حمرة الشمس في المغيب. مع العلم انها تغيب بلون واحد باستمرار. الا اذا كان هناك غبار كثيف جداً يمنع رؤيتها.

خامساً: ان الشمس تشرق بلون برتقالي او أصفر وتغيب بلون أحمر او ارجواني. فلماذا هذا الاختلاف اذا كان الجو واحداً لم يتغير ونكتفي في هذه الملاحظة بهذا المقدار من التعليق.

الملاحظة السادسة: حول قوله: وهذا الاشعاع الضئيل ـ للقمر المنخسف ـ في الواقع من أشعة الشمس التي اخترقت غلاف الجو الأرضي فانكسرت فيه وتحولت الى جهة الظل الى القمر المخسوف.

وهذا يعني ان ضوء الشمس الوارد الى الأرض ينعكس على وجه القمر المنخسف. وظاهر عبارته انه ينعكس من الجو قبل ملامسة سطح الأرض. وهذا أمر غريب لأن الجو شفاف وهو لا يعكس ضوءاً. وان حصل الانعكاس من الغبار فهو انعكاس خفيف جداً لا يقوم بمقدار لون القمر الأحمر بالرغم من بعده وتبعثر الضوء بالجو. هذا مضافاً الى الاشكال الرئيسي وهو ان الخسوف لا يوجد او لا يرى الا في الليل وليس في النهار. واذا وجد في النهار تعذرت رؤيته بالمرة لسيطرة نور الشمس عليه. واذا حصلت الرؤية الضعيفة، فهي ليست بلون أحمر، بل يسيطر عليه بياض النهار.

والمهم انه اذا حصل الخسوف ليلاً، كما هو الأغلب بل دائماً، فمن أين يسقط نور الشمس على الأرض لينعكس على القمر. ان ضوء الشمس يسقط على الأرض نهاراً لا ليلاً.

الملاحظة السابعة: قوله: والبقعة السوداء ـ للقمر ـ تبلغ حوالي مئة ميل عرضاً.

يعني ان قطرها مئة ميل. ولا ينبغي ان نكذب هذا الخبر. ولكننا ينبغي ان نكون من اطلاقه او شموله على حذر. لأننا سمعنا من نفس المصدر كيف يتعد القمر عن الأرض وكيف يقترب منها طبقاً لمحله في مداره الاهليجي. ومن الواضح انه اذا ابتعد كانت البقعة أصغر بكثير مما اذا اقترب. فان الفرق بين أوجه وحضيضه حوالي ضعف المسافة.

اذن فتحديد مقدار البقعة بمئة ميل، انما يكون أحياناً ولا يكون دائماً.

الملاحظة الثامنة: قد عرف عدد من الناس القدماء دورات الخسوف والكسوف، حتى المايا في أمريكا الجنوبية وعدد من بلاد الشرق. مع انه يعترف انهم لا يعرفون أسبابها. فكيف حصل ذلك.

والجواب الأوفق على ذلك هو انهم اطلعوا على قوانين معينة لهذه الظواهر، مضبوطة ومحددة، بحيث أنتجت هذه النتيجة. وليست هي الأسباب التي يعترف بها العلم الحديث. واما ما هي تلك الأسباب او القوانين، وهل هي داخلة في (الحدود المادية) او من جنس ما وراء الطبيعة، او أي شيء آخر، فهذا لا سبيل الى التعرف عليه، بعد فناء تلك الأجيال.

يكفي ان نعرف ان الاسبان المحتلين لأمريكا الجنوبية، عندما قتلوا أفراد قبائل المايا، أحرقوا لهم مئات الكتب، فانقطعت ثقافتهم وعلومهم عن الأجيال الآتية من الناس وكذلك فعل الرومان في اليونان ومصر، وفعل المغول في تركيا والعراق. ولله في خلقه شؤون.

هذا: والملاحظات الآتية ستكون على فكرة الكسوف والخسوف وليس على ما نقلناه فيما سبق من المصادر.

الملاحظة التاسعة: من الواضح ان رؤية هذين الحادثين لا يعم وجه الأرض كله. بل يشمل البعض دون البعض. فأينما حصل فيه أحدهما شمله الحكم فقهياً كوجوب الصلاة ووجوب القضاء اذا كان الاحتراق كاملاً، على ما يعبرون.

واذا كانت البلاد لا ترى الكسوف او الخسوف الذي حصل في بلاد أخرى لم يجب عليها شيء. كما انه لو كان تاماً في بلد وناقصاً في بلد آخر لم يشمله حكم التام.

الملاحظة العاشرة: ان دورة ساروس خاصة بخسوف القمر وغير شاملة لكسوف الشمس. وهذا يعني عجز العلم الحديث عن التنبؤ بوقوع الكسوف في مدى طويل. أعني تحديد وقوعه بعد مئة سنة او ألف سنة مثلاً.

غير ان الذي يبدو بوضوح ان القدماء كانوا يتنبأون بكلا الحادثين معاً، وليس بأحدهما، بدقة متناهية لا أقل في خلال سنة من تاريخ حدوثه، وهو أمر يستدعي الانتباه لأكثر من جهة، في حدود ما سبق ان ذكرناه وغيره.

الملاحظة الحادية عشر: اننا ما دمنا نؤمن بالحكمة الالهية من الرب القادر على كل شيء، اذن فكما للحوادث أسبابها، كذلك لها نوع الحكمة التي تناسبها، يعني العلة الغائية او الهدف الذي وجد من أجله الحادث وهذه العلة ضرورية الصحة وان لم نعرفها. بمعنى انها ضرورية التحقق وضرورية الحق أيضاً. فهي موجودة وصحيحة في عين الوقت، والا كان ذلك مستلزماً لنفي الحكمة الالهية. تعالى عما يشركون.

واذا تم ذلك بايجاز، فالكسوف والخسوف، مهما كان سببهما لهما علتهما الغائية أيضاً، والهدف من وجودهما.

وهذا هو سبب خوف الناس منهما بعد ان كانوا على ايمان بالحكمة الالهية، مهما كان منحاهم الديني. اذ من المحتمل ان يكون دليلاً على الغضب او نذيراً بالبلاء. غير ان فصل الدين عن الدولة في أوربا أوجب الغاء كثير من هذه الأفكار وتبديل الايمان بالانكار. فسقط ذلك الاستغراب.

واما رواياتنا عن الأئمة المعصومين ﷺ، فهي ناطقة بذلك:

منها: رواية الفضل بن شاذان[1] عن الرضا ﷺ، قال: **انما جعلت للكسوف صلاة، لأنه من آيات الله لا يدري ألرحمة ظهرت ام لعذاب، فأحب النبي ﷺ ان تفزع أمته الى خالقها وراحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرها ويقيهم مكروهها، كما**

---

[1] الوسائل: ج ٤. أبواب صلاة الكسوف والآيات. الباب ١. الحديث ٣.

صرف عن قوم يونس حين تضرعوا الى الله عز وجل. الحديث.

ومن المعلوم عند المؤمنين انه لا راد لغضبه الا رحمته، ولا دافع لقضائه وبلائه الا قدرته. فيجب التضرع الى الله عز وجل ليكون المجتمع كما ورد (ادفعوا البلاء بالاستغفار). وعلى هذا المعنى عدة روايات[1].

واما ما ورد من ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. فقد وردت فيه بعض النصوص.

منها: رواية علي بن عبد الله [2] قال سمعت أبا الحسن موسى عليه السلام يقول: **انه لما قبض ابراهيم ابن رسول الله ﷺ جرت فيه ثلاث سنن. اما واحدة فانه لما مات انكسفت الشمس. فقال الناس:انكسفت لفقد ابن رسول الله ﷺ.**

فصعد رسول الله ﷺ المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له. ولا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته. فاذا انكسفتا او واحدة منها فصلوا. ثم نزل فصلى بالناس صلاة الكسوف.

فهذا معناه ان العلة الغائية ليست عن تأبين الموتى وهذا صحيح ان صحت الرواية. ولكنه لا ينفي ان يكون شيئاً آخر. كالذي أشارت اليه الرواية السابقة.

ونفهم من هذه الرواية الأخيرة أمرين لا يخلوان من أهمية:

الأمر الأول: (ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له). فجميع ما يتصل بهما من حركات وصفات بما فيه الكسوف مربوط بإرادته سبحانه قبل كل شيء. مهما كان سببه.

---

[1] [ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: ... ادفعوا أبواب البلاء بالاستغفار. (مستدرك الوسائل: ج ٧. كتاب الزكاة. أبواب ما تجب فيه. الباب ٣. الحديث ١٥. وكذلك كتاب الأصول الستة عشر لعدة محدثين: ص ٧٧). وورد عن رسول الله ﷺ: ادفعوا البلاء بالدعاء. (من لا يحضره الفقيه: ج ٤. ص ٣٨١. الحديث ٥٨٢٥. الوسائل: ج ٦. كتاب الزكاة. أبواب الصدقة. الباب ٧. الحديث ٢. وكذلك انظر بهذا المضمون كتاب الكافي: ج ٢. كتاب الدعاء. الباب ان الدعاء يرد البلاء والقضاء. الحديث ٥. وغيره أحاديث عدة في الباب)].

[2] المصدر: الحديث ١٠.

الأمر الثاني: قوله **(فاذا انكسفتا او واحدة منهما)** وهو واضح بامكان ان يحصل الخسوف والكسوف معاً، في يوم واحد بل يمكن ان يريا دفعة واحدة، كما لو كانا في آخر النهار او في أوله.

واذا صحت الرواية فالنبي ﷺ معصوم عن الخطأ ولا يمكن ان نحمل كلامه على المسامحة او خلاف الواقع بأي شكل من الأشكال. ومن المعلوم ان السبب المعروض (رسمياً) في العلم الحديث يجعل هذا الاجتماع محالاً. لأنه اما ان تكون الأرض بين الشمس والقمر او يكون القمر بين الشمس والأرض، فلا يمكن ان يتصفا معاً بهذه الصفة.

فيكون هذا النص دليلاً على سقوط حساب الفلك الحديث، في هذه الجهة على الأقل، او في بعض حوادث الخسوف والكسوف على الأقل.

واذا كانت هذه الرواية غير معتبرة سنداً، فلا أقل من انها تعطينا الاحتمال، واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال. على انها مدعومة باسلوب آخر موجود في الروايات سنذكره في الملاحظة الآتية.

الملاحظة الثانية عشر: هناك عدد من الروايات وارد في عدد من مصادر الحديث الخاصة والعامة. منها الارشاد للشيخ المفيد والغيبة للشيخ الطوسي والغيبة للشيخ النعماني والعرف الوردي للسيوطي وغيرها.

منها: ما عن الشيخ الطوسي في الغيبة باسناده عن بدر الأزدي[1] قال: قال ابو جعفر الامام الباقر عليه السلام: **آيتان تكونان قبل قيام القائم لم تكونا منذ هبط آدم الى الأرض تنكسف الشمس في النصف من شهر رمضان والقمر في آخره.**

فقال رجل: يا ابن رسول الله، تنكسف الشمس في آخر الشهر والقمر في النصف. فقال: أبو جعفر: اني أعلم بما تقول. ولكنهما آيتان لم تكونا منذ هبط آدم عليه السلام.

وأخرج السيوطي في العرف الوردي[2] عن الدارقطني في سننه عن محمد بن

---

[1] تاريخ ما بعد الظهور، للمؤلف، ص ١٦٠.

[2] انظر المصدر السابق.

علي الباقر عليه السلام: قال: **ان لمهدينا آيتين لم يكونا منذ خلق الله السماوات والأرض. ينكسف القمر لأول ليلة من رمضان وتنكسف الشمس في النصف منه. ولم يكونا منذ خلق الله السماوات والأرض**[1].

الى غير ذلك من النصوص المشابهة.

وقلنا في التعليق على ذلك في (تاريخ الغيبة الكبرى)[2]:

ولا شك بامكان ذلك عقلاً، وليس بمستحيل. فالكسوف الشمسي يقع بسبب توسط القمر بين الشمس والأرض. ومن الواضح انه لا فرق في النتيجة، وهي اختفاء الشمس بين ان يكون القمر مظلماً في آخر الشهر او يكون مضيئاً في وسطه.

كما ان خسوف القمر يحدث لتوسط الأرض بينه وبين الشمس ولا فرق في ذلك أيضاً بين ان يكون هلالاً في أول الشهر او آخره، وبين ان يكون بدراً في وسطه. غير ان الظل الأرضي اذا صار على القسم المظلم من القمر لم يؤثر فيه شيئاً ولم يمكن رؤيته. واما اذا صار هذا الظل على القسم المضيء من القمر، أي الهلال، أثر فيه وذهب ببعضه او بجميعه.

هذا، وبعد صفحة[3] من الكتاب زرعنا احتمال ان هذه الظاهرة ليست اعجازية: بل كانت نادرة الوقوع جداً في الكون بحيث لم توجد في عمر البشرية الطويل. وان كانت لعلها قد وجدت قبلها، كما قد يستشعر من الرواية.

وقلنا: الا ان هذا الفهم بعيد جداً بعد فرض حدوث الخسوف والكسوف النادرين في شهر واحد، فتبقى الظاهرة اعجازية.

أقول: الا ان الشأن كل الشأن في سببه (العلمي) فهل يمكن ان يحصل ذلك بحيث يتوسط القمر بين الأرض والشمس في وسط الشهر وتتوسط الأرض بين القمر والشمس في آخر الشهر او أوله؟ لا يبدو ان هذا ممكن (علمياً). وبحسب الاستقراء

---

[1] وهذا لا ينافي قوله في الرواية السابقة: منذ هبط آدم، لامكان صدقهما معاً، على معنى: انها لم تحدث منذ هبط آدم ولا قبله منذ خلق الله السماوات والأرض.

[2] تاريخ الغيبة الكبرى للمؤلف: ص ٥٧٥.

[3] المصدر: ص ٥٧٦.

فانه لم يحصل أصلاً في التاريخ المنظور.

فيبقى بعد ذلك احتمالان لا ثالث لهما:

أولاً: ان يكون ذلك من الظواهر الطبيعية النادرة الوجود يعني انها تحدث كل ردح طويل من الزمن كعشرة ملايين سنة او ربما كل مئة مليون سنة وان كان بعيداً كما قلنا.

ثانياً: ان يسقط السبب العلمي بالمرة، ونوكل التسبيب في هذه الظواهر الى الاسباب الخارجة عن الطبيعة، والتي أشرنا اليها فيما سبق.

أقول: وهذا لا ينافي صحة الحساب لأن التسبيب الطبيعي غالبي بلا اشكال وان لم يكن مستوعباً للتاريخ مئة بالمئة. ومع تحقق الغالب يمكن الحساب عليه، ومن المعلوم ان (الغرب) يعترف ان العلوم التجريبية جميعاً انما نتائجها احتمالية وليست قطعية كالعلوم العقلية الصرفة مثل الرياضيات والفلسفة ونحوهما. وهذا يشمل حتى ما يعتبر بمنزلة القطعيات كوجود الجاذبية وسبب المد والجزر وسبب الكسوف والخسوف وغيرها. ولله في خلقه شؤون.

والملاحظة الثالثة عشر: ان فكرة الكسوف كما تتحقق على الأرض للشمس والقمر، كذلك يمكن ان تتحقق على غير الأرض لهذين الكوكبين او غيرهما. ومن أمثلة ذلك: رؤية القمر مخسوفاً من مركبة فضائية، او الشمس مكسوفة منها.

او رؤية الكسوف ممن يكون على سطح القمر. او انكساف بعض النجوم ببعضها كالمريخ بالزهرة، فيما اذا حجبت الزهرة المريخ عن رؤيتها في الأرض.

وكذلك يمكن ان يتحقق للأرض نفسها في مركبة فضائية، لو حال القمر او الشمس بين المركبة والأرض، فتنكسف الأرض نفسها في نظره. وكذلك يمكن ان يحدث ذلك لا من المركبة فقط، بل في أي التوابع الشمسية. واذا استطعنا قلنا: بل في الشمس نفسها اذا حال القمر بينها وبين الأرض او العكس. الا ان حصول الإنسان في الشمس بعيد في المستقبل المنظور.

والمهم فقهياً: انه اذا رؤي كسوف الشمس او خسوف القمر، على وجه الأرض او في أي مكان آخر، وجبت الصلاة. واذا كان تاماً وجب القضاء مع

الفوت.

واما حصول الانكساف لغير هذين الجرمين السماويين كالأرض او المريخ او غيرهما، فهما ليسا سبباً لصلاة الآيات، الا ان للقيام بهما رجاء المطلوبية من باب الاحتياط الاستحبابي وجه وجيه. لأن التجريد عن خصوصية الشمس أمر محتمل على أي حال.

فهذا هو الحديث عن الخسوف والكسوف الذي لا ينبغي ان يستمر أكثر من ذلك.

الزلزلة:

بقي علينا الحديث عن الزلزلة، التي هي سبب أيضاً لصلاة الآيات، كما ذكرناها في عنوان الفصل. ويتم الحديث عنها في عدة جهات:

الجهة الأولى: في السبب (العلمي) الطبيعي للزلزلة.

ويوعز سبب الزلزلة الى الحرارة الباطنية في جوف الأرض. فانها هي التي تسبب البراكين من ناحية والزلازل من ناحية. ولها نتائج أخرى منها تبخيرها لمياه البحار، فان مياهها تغور في الأرض الى ان تصل الى الأرض الحارة والصخور المشتعلة. فتنعكس مرة أخرى عائدة الى الأعلى نتيجة لهذه الحرارة.

والمهم الآن هو الحديث عن الزلازل دون سواها. وهي على عدة مستويات في حركاتها، حتى انها قسمت في مقياس (رختر) الى تسعة أقسام وقسم كل منها عشر أقسام، فهذه تسعون قسماً للزلزلة وقد يكون القسم الضعيف جداً منها لا يكاد يكون محسوساً.

وأخطر ما في الزلزلة هو حصولها في المدن، حيث تنهدم البيوت عليهم ويفيض النهر اذا كان مجاوراً. فيؤدي الى الموت والخراب. واما اذا حصلت الزلزلة في صحراء او وسط المحيط مثلاً، فقد لا يحس بها أحد، ولا يذهب فيها أي تلف.

والعلم الى حد الآن عاجز عن التنبؤ بوقوع الزلزلة، مما يؤدي الى فجأة المدن

بها، وعدم امكان تلافي شرها ومضاعفاتها قبل وقوعها.

ومن الواضح على وجه الأرض ان بعض المناطق منه أكثر تعرضاً للزلزلة من غيره. الى حد أصبح اليابانيون وهم من أكثر المناطق تعرضاً لها فيما نعرف، يبنون بيوتهم من الورق والخشب الخفيف ونحو ذلك. لأنهم يعلمون بوقوع الزلزلة يومياً وبتكررها أيضاً، فان حدث ان انهدم البيت او تصدع، فانه لا يتلف تماماً، كما انه لا يكون سبباً لقتل الحيوان والإنسان.

هذا. ولكن (العلم) لم يحدد لماذا تحصل الزلزلة في مكان دون مكان وفي زمان دون زمان. مع العلم ان الحرارة الباطنية مشتركة الحصول على وجه الكرة الأرضية كله.

وقد يجاب: بأن القشرة الخارجية الباردة لوجه الأرض. تكون في بعض المناطق أخف سمكاً او أقل تماسكاً من بعض. الأمر الذي يؤدي الى كثرة الزلازل هناك.

وهذا يجاب بأمرين:

الأول: ان ضعف القشرة الأرضية أمر ثابت للمنطقة باستمرار وهذا يعني حصول زلزلة مستمرة مدى الدهر !! فلماذا تحصل الزلزلة وتتوقف؟ ولعل أطول زلزلة في التاريخ المعروف لم تستمر أكثر من بضع دقائق كاثنتين او ثلاث.

الثاني: ان حصول الزلزلة ليس فقط لضعف القشرة بل لضعفها تجاه الحرارة التي تحتها، فحفظ النسبة بين الأمرين ضروري، فكلما كانت نسبة القشرة الى الحرارة أقل مما ينبغي، حصلت الزلزلة.

وهذا يعني عادة حصول الزلزلة في كل مناطق العالم بحيث لا يوجد في المدى المنظور من التاريخ منطقة لم تضربها الزلزلة على الاطلاق، لكن هذا بعيد بل موثوق العدم بالنسبة الى العديد من مناطق العالم وبلدانه.

هذا ونعود الى بعض التساؤلات عن فكرة التسبيب الى الزلزلة أصلاً.

أولاً: ما الذي يحدث للحرارة ان تهيج ثم تخمد. فتحدث من هياجها البراكين والزلازل، ومن خمودها خمودها؟

وتوقف البراكين بعد النفث واضح لأن الحرارة الباطنة تخف نوعاً ما فيتوقف البركان، بخلاف الزلزلة فانها لا تسبب هدوء الحرارة او قلتها فلماذا تهدأ؟

وعلى أي حال لم يدل العلم بدلوه بهذا الصدد. ولعله جاهل بل عاجز عن المعرفة.

ثانياً: ما الذي يحدو بالحرارة ان تتحرك او تتوهج قليلاً فتحصل زلزلة ضعيفة، او كثيراً فتحصل زلزلة قوية؟

ثالثاً: ان مقتضى التصور الواضح ذهنياً ان تتصاعد الحرارة تدريجياً وان تخمد تدريجياً. وأثر ذلك واضح في الزلزلة. فينبغي ان تبدأ ضعيفة ثم تشتد ثم تضعف الى ان تزول. مع ان هذا لم يسجل تاريخياً.

رابعاً: ان حركة القشرة الأرضية في الزلزلة هل هو عمودي او أفقي؟

سيجيب (العلم) بأنه عمودي أي ان الأرض ترتفع ثم تنخفض مرة او مرات نتيجة لارتجافها من الضغط الحراري الباطني.

الا ان هذا خلاف الوجدان، فان الناس لا يحسون بالارتفاع والانخفاض اطلاقاً، بل يحسون بالحركة الأفقية او العرضية وجداناً. وهو السبب في تسميتها بالزلزلة، لأنهم يجدونها تتزلزل يعني تذهب يميناً وشمالاً نسبياً.

واذا تم ذلك، يتوجه هنا سؤالان رئيسيان:

أولاً: ما الذي يكون سبباً لهذه الحركة؟ ليس هو الحرارة لأن الحرارة تدفع الى الأعلى وليس الى أحد الجانبين.

ثانياً: انه ليس حول الأرض المتزلزلة فراغ تتحرك فيه، فكيف تتحرك مع انضغاطها بالأرض المجاورة من جميع الجهات؟

وعلى أي حال، فالعلم الطبيعي الحديث لم يجب على مثل هذه الأسئلة، وليس من المتوقع ان يجيب في المدى المنظور من تاريخ المستقبل. فانها جميعاً او غالباً خارجة عن اختصاصه ويجدها محالاً من وجهة نظره.

الجهة الثانية: فيما ورد في سبب الزلزلة من الروايات وهي عديدة نذكر بعضها:

رواية الصدوق[١] باسناده عن سليمان الديلمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزلزلة ما هي؟ قال: آية قلت: وما سببها؟ قال: ان الله تبارك وتعالى وكّل بعروق الأرض ملكاً. فاذا أراد ان يزلزل أرضاً أوحى الى ذلك الملك ان حرك عروق كذا وكذا، قال: فيحرك ذلك الملك عروق تلك الأرض التي أمر الله فتتحرك بأهلها.

قال: قلت: فاذا كان ذلك فما أصنع؟ قال: صل صلاة الكسوف فاذا فرغت خررت ساجداً وتقول في سجودك (يا من يمسك السماوات والأرض ان تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده انه كان حليماً غفوراً امسك عنا السوء انك على كل شيء قدير).

وباسناده عن علي بن مهزيار[٢] قال: كتبت الى أبي جعفر عليه السلام وشكوت اليه كثرة الزلازل في الأهواز، ترى لنا التحول عنها؟ فكتب لا تتحولوا عنها وصوموا الأربعاء والخميس والجمعة واغتسلوا وطهروا ثيابكم وابرزوا يوم الجمعة وادعوا الله فانه يرفع عنكم.

قال: ففعلنا فسكنت الزلازل وقال: ومن كان منكم مذنب فليتب الى الله سبحانه وتعالى.

وباسناده عن هارون بن خارجة[٣] عن فاطمة عليها السلام قالت: أصاب الناس زلزلة على عهد أبي بكر ففزع الناس الى أبي بكر وعمر فوجدوهما قد خرجا الى علي عليه السلام، فتبعهما الناس الى ان انتهوا الى باب علي عليه السلام فخرج اليهم علي عليه السلام غير مكترث لما هم فيه. فمضى وتبعه الناس، حتى انتهوا الى تلعة، فقعد عليها وقعدوا حواليه، وهم ينظرون الى حيطان المدينة ترتجّ جائية وذاهبة. فقال لهم علي عليه السلام: كأنكم قد هالكم ما ترون. قالوا: وكيف لا يهولنا ولم نر مثلها قط.

قالت ـ يعني فاطمة عليها السلام ـ فحرك شفتيه، ثم ضرب الأرض بيده. ثم قال:

---

[١] علل الشرائع: ص ٥٥٦، ط النجف.

[٢] المصدر: ص ٥٥٥.

[٣] المصدر: ص ٥٥٦.

ما لك، اسكني، فسكنت ـ فعجبوا من ذلك أكثر من تعجبهم أولاً حيث خرج اليهم.

قال لهم: فانكم قد عجبتم من صنيعي. قالوا: نعم. قال: أنا الرجل الذي قال الله: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرض زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا﴾. فانا الإنسان الذي يقول لها ما لك. **﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾** اياي تحدث.

ويجد القارئ الكريم ان هذه الروايات دالة على عدة أمور:

الأمر الأول: ان حصول الزلزلة يكون بأمر الله عز وجل، وتسبيب الملك الموكل بالأرض وعروقها. فاذا أمره جل جلاله زلزل الأرض بالمقدار الذي حصل به الأمر.

وفكرة عروق الأرض مأخوذة من فكرة: ان الأرض لو كانت تراباً او رملاً محضاً لما تماسكت واستوت. وانما تتماسك بالصخور الضخمة التي تتخلل ظاهرها وباطنها. ومن هنا جاء قوله تعالى: **﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾**[1] وكذلك قوله: **﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾**[2] فالجبال هي الحافظة لانهيار الأرض، من الخارج، وما يوازيها من الصخور الباطنة هي الحافظة من الداخل، وهي عروق الأرض، ويمكن ان يكون لها تفاسير أخرى لا مجال لها الآن.

الأمر الثاني: اننا عرفنا ان لكل شيء غاية وهدفاً، بما فيها الخسوف والكسوف، وكذلك الزلزلة.

واذا كان الخسوف والكسوف (لا يعلم ألرحمة ظهرت ام لعذاب) كما ورد مما سمعناه. فان الزلزلة أمر لا يأتي بخير من الناحية الظاهرية او الدنيوية، بل يحصل من أغلبها مضاعفات وخسائر. فان لم يحصل منها ذلك او قلّت مضاعفاتها كان ذلك من الرحمة. فالمهم انها حادث يدل على درجة من الغضب الالهي او حاجة العباد الى التنبه والاستغفار والدعاء لذا يدعو ويقول كما ورد: امسك عنا السوء انك على كل شيء قدير.

---

(1) [سورة الأنبياء: الآية ٣١].

(2) [سورة النبأ: الآية ٧].

الأمر الثالث: في محاولة[١] بعض افادات الاية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾[٢].

وفيها عدة ظهورات واضحة:

١ ـ ان امساك الأرض والسماوات عن التزلزل انما هو بأمر الله وقدرته.

٢ ـ انها لو تزلزلت لم يقدر أي مخلوق على اعادتها الى حالها الأول من الاطمئنان الا بأمر الله عز وجل.

٣ ـ ان قوله (تَزُولا) لا يراد به الزوال والانعدام بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا﴾ والمعدوم لا يمكن امساكه. فيتعين ان يكون المراد الحركة غير المطمئنة المنافية لطبعه.

٤ ـ انه كما ان للأرض تزلزل وحركة غير مطلوبة ولا مرغوبة كذلك للسماوات ذلك أيضاً.

واما ما هي السماء، وكيف تتزلزل؟ فتفصيل ذلك ليس هذا محله. وأدنى مراتب فهمه هو حصول الزلزلة في الأجرام السماوية من النجوم والكواكب. وهذا من الآيات التي لم يكن أحد قد التفت اليه او فكر فيه على الاطلاق في ذلك الحين، بل والى العصر الحاضر.

٥ ـ قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾. الدالة على ان الزلزلة تأتي للغضب. ولو استمر الغضب. كما هو مورد استحقاق البشر، لاستمرت الزلزلة حتى أكلت الأخضر واليابس وأتت على الزرع والضرع. ولكن الله ﴿كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ فبحلمه وغفرانه تزول الزلزلة.

واستحقاق البشر للغضب لولا الحلم والغفران... أمر أكيد كما نطقت به الاية الكريمة: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ

---

[١] [لعل هنا كلمة ساقطة نحو: (فهم) ونحوها].

[٢] [سورة فاطر: الآية ٤١].

إِلَى أَجَلٍ مُسَمّىً﴾[١].

الأمر الرابع: ان الزلزلة المشار اليها في الرواية. بقيت طويلاً، نصف ساعة او أكثر. وهذا من نوادر الزلازل في التاريخ. ومن الظاهر انها استمرت بمعجزة، ولم يحصل منها التلف المتوقع بمعجزة، وسكنت أيضاً بمعجزة، كل ذلك لاثبات احدى فضائل سيد المتقين وأمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام.

الأمر الخامس: ان أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية، طبق قوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا**﴾ على نفسه. لأنه هو الإنسان الحقيقي البالغ الى ذروة الإنسانية وأوج وجودها. واذا بلغ الفرد مثل هذا المستوى الرفيع، بحيث أصبح إنساناً كاملاً، كان قادراً على ايقاف الزلزلة بقدرة الله وأمره، كما فعل هو صلوات الله عليه.

الأمر السادس: ان كلام أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية يدل على ان للأرض درجة من درجات العلم والإرادة كما قال الفلاسفة بذلك أيضاً للإرض ولغيرها من الأجرام السماوية. بل ان الآية الكريمة[٢] قوله تعالى: ﴿**يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا**﴾[٣]، دالة على ذلك أيضاً.

فالأرض حين يقول لها: ما لك، تسمع. وحين تحدث أخبارها: تتكلم، وأمير المؤمنين عليه السلام يسمع: (اياي تحدث).

الجهة الثالثة: في بعض تفاصيل الزلزلة فقهياً:

أولاً: لا شك في ان غالب الزلازل لا تتنافى مع الصلاة ولا تبطلها، لأنها وان أوجبت الحركة للمصلي الا ان هذا المقدار من الحركة غير مبطل لقلّته.

بل قد يقال: ان مطلق حركة الزلزلة غير مبطل ولذا أمر في الأخبار بالصلاة خلال حصول الزلزلة. وهي باطلاقها شاملة لكل أشكال الزلازل حتى القوي منها.

ثانياً: ان أغلب الزلازل لا يدوم أكثرمن بضع ثوان او بضع دقائق الأمر الذي يوجب ضيق الوقت عن الصلاة.

---

[١] [سورة النحل: الآية ٦١].

[٢] [لعل هنا كلمة (في) او نحوها ساقطة في العبارة].

[٣] [سورة الزلزلة: الآية ٤].

ولذا لزم القول فقهياً بانه لا يجب ايجاد الصلاة كلها خلال حصول الزلزلة. والا لزم التكليف بما يعجز عنه الفرد.

ثالثاً: انه لا دليل على وجوب البدء بالصلاة خلال حركة الأرض بالزلزلة. بل للمكلف تأجيلها الى نهايتها وبعد انقضائها. نعم، لا يبعد استحباب المبادرة مع الامكان.

والرواية الأخيرة التي سبقت دالة أيضاً على عدم الوجوب، لأن المسلمين بما فيهم أمير المؤمنين عليه السلام لم يبادروا الى الصلاة الا بعد سكون الزلزلة.

رابعاً: لا يبعد صحة القول فقهياً انه متى جاء الفرد بهذه الصلاة كانت أداء، ويجب نيه الأداء فيها. الا ان الأحوط وجوباً، هو المبادرة اليها في أول أزمنة الامكان، فوراً ففوراً، كما يعبرون.

خامساً: مع وجود المانع عن الصلاة الحاصل من الزلزلة نفسها، كالجرح او العوق او نحو ذلك، فالظاهر ان مطلوبيتها وجوباً او استحبابا بمعنى المبادرة اليها تنتفي حتى يأتي زمن الامكان.

الا ان زمن الامكان في مثل ذلك له أحد معنيين:

أحدهما: انه يمكن للفرد ان يصلي صلاة عذرية مع توقع زوال العذر ولو بعد ردح من الزمن.

ثانيهما: انه يمكن للفرد ان يصلي صلاة تامة الشرائط والأجزاء، بعد زوال أثر الحادث تماماً.

فهل يجب المبادرة الى الصلاة ولو كانت عذرية او يجوز التأجيل او يجب الى حين حصول زوال أثر الحادث تماماً؟ والظاهر وجوبها ولو على وجه الاحتياط. ولو صلاها بالصلاة العذرية. فان كان قد بدأها حين وجود الزلزلة لم تجب الاعادة، وان بدأها بعدها فالأحوط الاعادة بعد زوال العذر تماماً.

فصل
الوطن

الوطن فقهياً هو المكان الذي يجب فيه اتمام الصلاة، وينقطع فيه القصر. فان هذه النتيجة تحدث فقهياً بأحد سببين:

أحدهما: نية الاقامة عشرة أيام.

ثانيهما: ان يمر الفرد في وطنه.

وبهذا السبب الثاني يجب الاتمام وان صلى الفرد صلاة واحدة وكان عازماً على السفر بعدها، فضلاً عما اذا كان عازماً على البقاء.

والفتوى بهذا المقدار متسالم عليه بين الفقهاء، الا ان تفاصيل الوطن مختلف فيه بينهم بعض الشيء. اذ يوجد هناك قدر متيقن للوطن وهو ما اذا اتصف البلد بما يلي:

١ ـ ان يكون الفرد قد ولد فيه.

٢ ـ ان يكون الفرد منسوباً اليه كبغدادي او نجفي.

٣ ـ ان يكون الفرد ساكناً فيه أعواماً بلا حساب.

٤ ـ ان يكون غير عازم على الانتقال عنه في سكناه، الى بلد آخر.

ففي مثل ذلك يكون من الواضح فقهياً ان الفرد حين يكون في بلده او وطنه يجب عليه اتمام الصلاة ولا يجوز له قصرها.

الا اننا اذا تجاوزنا ذلك، يعني ان بعض هذه الأوصاف لم تكن موجودة، او كانت هناك تفاصيل أخرى، كما لو كان الفرد متخذاً بلدين للسكنى لا بلداً واحداً، او كانت سكناه فيه محدودة كالطالب في الجامعة في غير بلده الأصلي، فهل يعتبر هذا وطنه او لا. فمن هنا صح الدخول في التفاصيل.

تعريف الوطن:

قال اللغويون[1] الوَطن: المنزل تقيم به، فهو موطن الإنسان ومحله. وَطَن المكان وأوطن أقام. وأوطنه: اتخذه وطناً. يقال: وطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً ومسكناً يقيم فيه. والموطن مَفعل منه، ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب، وجمعه مَواطن. وفي التنزيل العزيز: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ﴾.

وأوطنت الأرض ووطَنتها توطيناً واستوطنتها أي اتخذتها وَطَناً. وكذلك الاتّطان. وهو افتعال منه.

اما المواطن فكل مقام قام به الإنسان لأمر فهو موطن له كقولك:

اذا أتيت فوقفت في تلك المواطن فادع الله لي ولاخواني.

وواطنه على الأمر: أضمر فعله معه. فان أراد معنى وافقه قال: واطأه......وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد. ابن سيده: وطن نفسه على الشيء وله فتوطنت. حملها عليه فتحملت وذلت له. قال كثير:

فقلت لها: يا عز كل مصيبة   اذا وُطنت يوماً لها النفس ذلت

أقول: المنزل والمكان الذي يقيم فيه الإنسان يشمل البيت والمحلة والمنطقة، بل وما هو أوسع منها. لأنه يصدق انه مقيم فيه وساكن.

الا اننا ينبغي ان نلتفت الى فكرة معينة هي صدق السلب أحياناً. فالفرد اذا كان ساكناً في بلد من منطقة، صدق انه ساكن في البلد وساكن في المنطقة، ولكن لم يصدق انه ساكن في البلد الآخر من المنطقة نفسها. ومعناه: انه لا يصدق في غير البلد الذي هو فيه، انه ساكن فيه. ويحتاج الاطلاق على المنطقة وما هو أوسع منها الى تجوز غير عرفي.

والمهم هو صدق السكنى والاقامة في البلد. وهذا يحصل بالسكنى الى أجل غير محدود او الى عدة سنوات معتد بها عرفاً كسنتين او ثلاث على الأقل. والمهم الصدق العرفي.

---

[1] انظر لسان العرب: [ج ١٣. ص ٤٥١]. وغيره.

واذا حصل ذلك، لم يكن مهماً الوجود المستمر في البلد. فاذا خرج الفرد أياماً او أشهراً بل أكثر لم ينافِ التوطن، نعم، لو كان توطنه الى أجل محدود، وخروجه متعدد وطويل الزمن أخل ذلك بالتوطن عرفاً.

بقي علينا بعض الأمور لابد من النظر فيها:

الأمر الأول: قد يصدق بالنسبة الى بعض الأشخاص انه لا وطن له. وهو ما اذا كان لا يستقر في مكان مدة معتد بها. كالبدو اذا كانوا كثيروا الانتقال. واما اذا انتقلوا كما يعتاد عامة البدو في السنة مرة او مرتين، فيصدق على محل وجودهم انه وطنهم. لأنه هو المقدار المناسب لهم عرفاً واجتماعياً.

الأمر الثاني: انه قد ينتفي صدق الوطن أحياناً. وذلك بالانتقال من البلد الى بلد آخر مع العزم على السكنى في البلد الثاني ردحاً طويلاً من الزمن ويُعرض عن البلد الأول. فلا يكون البلد الأول وطنه بل الثاني.

الأمر الثالث: ان مسقط الرأس قد ينسب اليه الفرد، او ينسب الى البلد الذي عاش فيه أجداده. الا ان هذا غير مهم عرفاً في صدق الوطن. بل المهم استمرار السكن فيه. فان كان مستمراً في السكن فهو وطنه. وان أعرض عنه خرج عن كونه وطناً له.

الأمر الرابع: لا حاجة الى نية الاعراض، فان الوطن مفهوم عرفي يحصل تكويناً. فلو لم يلتفت الى نية الاعراض، او التفت ولم يعرض لتعلقه نفسياً بالبلد الأول، لم يصدق على البلد الأول انه وطنه بعد ان خرج منه واستوطن بلداً آخر.

والمهم العزم على اطالة زمن السكنى في البلد، وهو صادق على البلد الثاني. سواء كان مختاراً او مضطراً. بل حتى لو كان مكرهاً، بحيث يتعذر عليه الرجوع الى أمد طويل، لأن الصدق العرفي التكويني صادق.

نعم: لو وصل مكرهاً ثم اختار البقاء بنفسه، فلا اشكال. وسيأتي الكلام بعد هذا عن نسبة ذلك الى حديث الرفع.

الأمر الخامس: هل يصدق عرفاً على الفرد ان له وطنين؟

لا يبدو ان هذا مستساغ عرفاً فان الناس عادة يتوطنون بلداً واحداً، وهذه

العادة تنتج فهماً عرفياً في طولها يقول: ان الوطن لا يكون الا واحداً.

وبغض النظر عن احتياطات الفقهاء، وعن الوطن الشرعي التعبدي الذي سوف نتكلم عنه، فان الفهم العرفي المجرد لا يسمح بصدق وطنين لفرد واحد.

الا ان هذه السيرة العرفية تكون حجة ما لم يحصل النهي عنها. فان ثبتت مسألة الوطن الشرعي كان ذلك استثناء من هذه القاعدة فقد يكون للفرد وطن عرفي ووطن شرعي. وسنبحثه بعونه تعالى.

ومثال اتخاذ الوطنين في موردين رئيسين:

الأول: ان يتخذ الفرد بلدين يقطنهما زمناً متساوياً تقريباً، كستة أشهر من كل عام. كما لو كان له زوجتان في البلدين.

الثاني: ان يسكن الفرد بطبعه في بلد ثم يذهب للدراسة او التجارة الى بلد آخر زمناً محدداً كعدة سنوات.

فالفقيه الذي يرى امكان وجود الوطنين للفرد لابد ان يفتي بالاتمام للصلاة في كلا البلدين في كلا الموردين. واما على ما قلناه من عدم امكان الوطنين عرفاً، فالفرد انما يجب عليه الاتمام في البلد الذي هو فيه. ففي المورد الأول: أي بلد سكنه أتم فيه، وفي المورد الثاني: اذا خرج الفرد للدراسة او التجارة واستوطن بلداً أتم. ويبقى على ذلك ما دام كذلك وقصر في البلد الآخر، ما لم يعد اليه.

الأمر السادس: في تمحيص الصفات التي قلناها في أول هذا الفصل:

١ ـ ان يكون الفرد قد ولد في البلد.

٢ ـ ان يكون منسوباً اليه.

٣ ـ ان يكون عازماً على البقاء فيه مدة طويلة او غير محدودة.

٤ ـ ان يكون غير عازم على الانتقال عنه.

والمهم هو صدق السكنى والاقامة في البلد. وهو يتحقق بالصفة الثالثة من هذه الصفات غالباً. واما الأمر الرابع فهو انما يضر اذا كان عازماً على الانتقال معجلاً، واما مع العزم على الانتقال او احتماله بعد أمد طويل، فهو لا ينافي مع التوطن كما هو واضح.

واما الصفتان الأولى والثانية، فهي وان كانت ملحوظة عرفاً، الا انها ليست ملحوظة بعنوان الوطن او الاقامة والسكنى. بل باعتبار أسباب أخرى ارتكازية لا تفيدنا فقهياً، اذن فاعراض الفقيه عن مثل هذه الصفات هو الأحجى.

نعم، يستثنى من الصفة الثالثة الأساسية، كل فرد ناسب وضعه الاجتماعي او العائلي او نحوه، صدق التوطن في مدى زماني أقل كالبدو الذين ينتقلون بالسنة مرة او مرتين، وكالذي يسكن في بلدين في سنة واحدة. فان هؤلاء وطنهم المكان الذي ذهبوا اليه. نعم، لو كانت السكنى قليلة عرفاً كشهر او شهرين لم يمكن صدق التوطن عرفاً، الا ان حصول ذلك من أي فرد بعيد جداً. ولو حصل لم يكن له وطن.

الأمر السابع: هناك شيء يسمى بالوطن الشرعي. وهو المكان الذي لا يكون وطناً عرفياً ولا اتخاذياً، وانما هو مكان له فيه ملك ولو نخلة وكان قد سكن فيه ستة أشهر فصاعداً. الأمر الذي يوجب ان يتم فيه صلاته بحكم الشارع تعبداً، وهو معنى الوطن الشرعي. وقد وردت في ذلك رواية معتبرة سنداً، وعمل بها عدد من الفقهاء[1].

وبهذا الشكل من الوطن يصدق، وجود وطنين للفرد الواحد كما قلنا.

ولا ينتفي هذا الشكل من الوطن الا ببيع الأرض التي كانت له هناك.

الا ان عدداً من الفقهاء المتأخرين لم يفتوا بهذا المضمون[2]. وهذا هو الصحيح. وكان في ودّي الاشارة ولو مختصراً الى الدليل. الا ان الايكال الى الفقه

---

[1] [الوسائل:ج ٥. أبواب صلاة المسافر. الباب ١٤. الحديث ١١. ونصه: عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقصر في ضيعته، فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام الا أن يكون منزل يستوطنه، فقلت ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها].

[2] [منهم صاحب الرياض وصاحب العروة. انظر رياض المسائل: ج ٤. ص ٤٢٠. العروة الوثقى: ج ٣. ص ٤٧٣. الطبعة الجديدة. وغيرهم العديد من الفقهاء المتأخرين، يلحظ ذلك من مجموعة التعليقات الموجودة في المصدر الأخير].

هو الأولى.

ومع انتفاء ذلك ينتفي الوطن الشرعي كما ينتفي امكان وجود وطنين للفرد الواحد.

الأمر الثامن: انه كما استفدنا عرفاً شرطية الاقامة الطويلة او غير المحدودة في صدق الوطن كذلك نطقت الأخبار.

منها: صحيح الحلبي[١]: عن أبي عبد الله عليه السلام: **في الرجل يسافر فيمر بالمنزل له في الطريق، يتم او يقصر؟ قال: يقصر. انما هو المنزل الذي توطنه.**

وصحيح علي بن يقطين[٢]: قلت لأبي الحسن عليه السلام: **ان لي ضياعاً ومنازل بين القرية والقرية، الفرسخ والفرسخان والثلاثة. فقال عليه السلام: كل منزل من منازلك لا تستوطنه فعليك فيه التقصير.**

وصحيحه الآخر[٣]: **كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل. وليس لك ان تتم فيه.**

وصحيح سعد بن أبي خلف[٤]: **سأل علي بن يقطين أبا الحسن عليه السلام عن الدار تكون للرجل بمصر او الضيعة فيمر بها، قال عليه السلام: ان كان مما قد سكنه أتم فيه الصلاة وان كان مما لم يسكنه فليقصر.**

وكلها روايات معتبرة السند وواضحة الدلالة غير ان المراد من الأخير ـ كما يفهم عرفاً ـ هو انه قد سكنه ولا زال فيه ولم يعرض عنه. وفي الأخبار الأولى السابقة عليه ما يصلح قرينة عليه. مضافاً الى الوضوح الفقهي بأنه مع الاعراض يسقط الوطن عن الاعتبار.

فمثلاً مفهوم الحصر في صحيح الحلبي: انما هو المنزل الذي توطنه. بعد ظهوره بفعلية التوطن، ناف لاطلاق صحيح سعد. وكذلك قوله في صحيح علي بن يقطين:

---

[١] الوسائل: أبواب صلاة المسافر. الباب ١٤. الحديث ٨.

[٢] المصدر: الحديث ١٠.

[٣] المصدر: الحديث ٦.

[٤] المصدر: الحديث ٩.

كل من منازلك لا تستوطنه، يعني وان كنت قد استوطنته قبل ذلك. فيتعين القول بفعلية التوطن.

الأمر التاسع: انه ان قلنا بامكان وجود وطنين، فأحدهما لا محالة شرعي تعبدي. والآخر قد يكون هو الوطن الأصلي كمسقط الرأس الذي لم يخرج منه او الوطن الاتخاذي وهو البلد الذي انتقل اليه بنية الاستيطان ونحوه.

وقلنا انه لولا ذلك لم يجتمع وطنان للفرد. ولكن ذلك ليس بمحال على الأقوال الفقهية الأخرى. فمن أمثلة الوطنين بناء على تلك الأقوال:

١ ـ من استوطن مدينتين يسكنهما معاً في مدد متساوية تقريباً.

٢ ـ ان يكون أحد البلدين مسقط رأسه والآخر الوطن الاتخاذي.

٣ ـ ان يكون أحدهما مسكن عشيرته ويكنى به، والآخر هو الوطن الاتخاذي.

٤ ـ ان يكون أحدهما مسكن عشيرته والآخر مسقط رأسه.

الى غير ذلك غير اننا قلنا ان مسقط الرأس ومسكن العشيرة والكنية ليس له دخل أصلاً وان المهم التوطن الفعلي، ليكون عرفاً وطنه.

الأمر العاشر: في بعض التطبيقات الفقهية على ما قلناه وهو كنتيجة فقهية لها، وخاتمة لهذا الفصل:

أولاً: ان من لا وطن له، لا يشمله حكم الوطن طبعاً. ولكنه لا يشمله حكم التقصير أيضاً، لأنه يكون كثير السفر، فيجب عليه الاتمام في السفر، وكأن العالم كله وطنه. على تفصيل وتدقيق ليس هنا محله.

ثانياً: من كان له وطنان ويذهب اجتهاداً او تقليداً الى صحة ذلك، وان لم نقل به. يشمله حكم الوطن في كليهما، وهو الاتمام والصيام وانقطاع السفر به.

ثالثاً: ان من يذهب للسكنى مدة معتد بها للدراسة او التجارة في بلد. يصبح وطناً له، وينتفي بلده الأول عن كونه وطناً له. وان لم يرد ذلك. ويكون لهذين البلدين حكمه الخاص به.

وهذا النوع من الاستيطان لا ينافي نية الانتقال بعد مدة طويلة. فان رجع الى

بلده الأول، بعد انتهاء مهمته فهو وطنه، وينقطع استيطانه عن ذلك البلد. وان انتقل الى بلد آخر غيرهما، فهو وطنه.

وهذا كله يشمل الطلاب الذين يعودون خلال العطلة الصيفية الى أهاليهم، لأننا قلنا: ان العرف قد يرى صدق الوطن في الاستيطان القليل زماناً، اذا كان مقتضى النظام الاجتماعي هو ذلك. والطالب أمره هكذا، لأن مقتضى دراسته هو ذلك، فبقاؤه أقل من سنة في محل دراسته يعني كونه وطناً له.

واذا عاد الى بلده الأول خلال العطلة لا يصبح وطناً له[1]. ما لم يحصل الرجوع اليه بعد انتهاء فترة دراسته كلها او الاعراض عنه أحياناً.

رابعاً: اذا كان مقتضى نظام حياة الفرد ان يعيش في هذه المدينة الجديدة مدة متطاولة. الا انه لم ينو الاعراض عن المدينة السابقة. فوطنه هو الثاني لا الأول وان أبى.

خامساً: من كان له مدينتان يسكن فيهما زماناً متساوياً تقريباً. اذا ورد الى احداهما بنية الزمان الطويل نسبياً، كانت وطنه وخرجت السابقة عن وطنيته. فان عاد الى الأخرى انعكس الأمر وهكذا.

واما اذا جاء الى أحدهما بقصد البقاء القصير كاسبوع او شهر، بقيت المدينة الأخرى وطنه. دون هذه.

وان كان يعيش في كلتا المدينتين مدداً قصيرة، فهو ممن لا وطن له، فقد يعتبر في بعض الصور كثير السفر ولا يجوز له التقصير.

وان كان يعيش في احداهما قليلاً وفي الأخرى كثيراً، كانت الثانية وطنه دون الأولى. فان عكس انعكس حكمه. وينعكس اما بالقصد، واما بغيره، كاقتضاء نظامه الحياتي ذلك.

سادساً: التبعية ثابتة في الاستيطان والسفر لمن له الولاية وتجب طاعته كالأب للطفل والمولى للعبد. واما من دون ذلك فلا تثبت التبعية، كالزوج مع الزوجة والأب مع الابن الكبير، ورب العمل والخادم او الأجير او العامل.

---

[1] يعني فيقصر فيه. والأحوط له الجمع بين القصر والتمام.

واذا انتفت التبعية، كانت نية الاستيطان لكل من هؤلاء مستقلة. فان لم يكن للزوجة او للابن او للأجير نية الاستيطان فله حكمه. الا ان الزوجة تجب عليها حقوق زوجها، ولا يجوز لها العزم على تركه ولو بعد حين ما دام الزوج موجوداً. الا ان هذا حكم تكليفي مستقل. فلو عصت هذا الحكم ولم تنو الاستيطان بالرغم من نية زوجها، لم يكن لها حكم الاستيطان.

واستكمال الكلام عن التبعية في الفقه.

سابعاً: هناك بعض الشروط للسفر غير موجودة للتوطن ـ فمثلاً ـ: يشترط في السفر المؤثر في وجوب القصر ان لا يكون بقصد المعصية. لكن لا يشترط في التوطن ذلك. فلو توطن بنية ظالمة شمله الحكم لأن المهم الآن هو وجود التوطن.

ويشترط في السفر المؤثر في القصر ان لا يكون السفر عملاً له او عمله في السفر، او كثير السفر، على اختلاف عباراتهم. والصحيح كون كل ذلك شرطاً.

والمهم ان كل ذلك غير مشروط في التوطن، فلو كان عمله في التوطن او كان كثير التوطن، بمعنى انه ينتقل كل عدة سنوات الى بلد، لم يناف شموله لحكم الاستيطان.

ثامناً: الصحيح فقهياً ثبوت حد الترخص في الخروج دون الدخول، كما عليه بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ وآخرين[1].

فمن خرج من وطنه بقصد السفر لم يجز له التقصير قبل حد الترخص، واما مع الرجوع، فيبقى على حكم السفر حتى يصل الى المدينة. نعم لا يتوقف على الوصول الى بيته.

---

[1] [انظر منهاج الصالحين بتعليقة السيد الشهيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ٣٤٩. التعليقة رقم ٤٣٠. أما رأي أستاذه الخوئي فهو اعتبار حد الترخص في الرجوع كما في الذهاب انظر منهاج الصالحين: ج ١. ص ٢٤٧. المسألة ٩٢٠. الطبعة الأخيرة. وكذا رأيه في المستند: ج ٨. ص ٢٠٤. وفيه نسب الى جماعة، منهم صاحب الحدائق عدم الاعتبار في الإياب. والذي أعتقده ان السيد ـ أعلى الله مقامه ـ في فترة تأليف الكتاب كان يعتمد في نقل آراء أستاذه الخوئي على الطبعة التاسعة من منهاج الصالحين أو التي قبلها والمعلوم ان الكثير من آراء الأخير عدلت أو صححت في الطبعات اللاحقة خصوصاً الأخيرة فلعل هذا منها. والله العالم].

والصحيح في حد الترخص هو وصول الفرد الى حد يختفي هو عن الناظر الواقف عند نهاية البيوت. واما ما اشتهر على الألسن من كون حد الترخص هو اختفاء الاذان واختفاء الجدران، فهو محل المناقشة. وليس هذا محلها.

ومن المعلوم ان اختفاء الشخص كفرد، عن الناظر السليم النظر غير المستعمل لآلة مقربة، مهما كانت ضعيفة...... هذا حد محدود ومتشابه في كل وجه الأرض الى حد كبير، ما دام الوقت مضيئاً والجو صافياً. وفي غير ذلك يقدر بقدره. ولا يبعد ان يكون حده حد الأفق وهو مقدار ميلين ونصف الى ثلاثة.

وعلامته للمسافر اختفاء الشخص الموجود على البلد فانه كما يختفي المسافر عمن في البلد، يختفي ذاك عن المسافر أيضاً. فاذا نظر المسافر في الأرض المنبسطة وعرف تعذر هذه الرؤية، اذن فقد وصل الى حد الترخيص.

والظاهر انه في الأرض الجبلية ونحوها، يقدر نفس المسافة في البعد الذي يكون في الأرض المنبسطة، مهما تطاول السفر أحياناً.

فصل
أوقات القطبين

ماذا يحدث في القطبين من ليل ونهار؟ لا شك انهما يختلفان بمقدار كبير عما يحدث في غيرهما من بلاد الله سبحانه. فكيف يمكن تطبيق الصلاة والصوم ومعرفة الاشهر القمرية فيهما.

والمشهور على الألسن لدى الفقهاء وغيرهم ان اليوم الكامل هناك سنة كاملة. يعني ان السنة الواحدة هي ليل واحد ونهار واحد فقط وهناك من يعبر: ان القطب يحتوي على ستة أشهر ليل وستة أشهر نهار. ومن هنا: احتار الفقهاء واختلفوا في تطبيق حكم الصلاة والصوم هناك[1].

الا ان الصحيح ليس هو ذلك بالمرة. نأتي عليه ضمن الحديث في عدة جهات:

الجهة الأولى: في تحديد ما يحدث في القطبين من ليل ونهار. وما نتحدث به عن أحد القطبين ينطبق على الآخر تماماً. غير التعاكس في الفصلين: الصيف والشتاء، المستلزم أيضاً للاختلاف في الاعتدالين الربيع والخريف.

ونحن نتحدث أولاً عن القطب الشمالي، ثم اذا بقيت في التطبيق على القطب الجنوبي، بقية من غموض، طبقناه بعد ذلك ان شاء الله تعالى.

ونبدأ بالحديث عن ذلك من أواسط شتاء النصف الشمالي للكرة الأرضية. حيث يكون الليل مسيطراً وباستمرار على القطب الشمالي مع البرودة الشديدة

---

[1] [انظر مستمسك العروة الوثقى: ج ٨. ص ٤٧٩. مستند العروة الوثقى: كتاب الصوم. ج ٢. ص ١٣٩ ـ ١٤٠ وما بعدها.العروة الوثقى: ج ٣. ص ٦٣٤ وما بعدها. انظر تعليقات جملة من الفقهاء على المسألة وأخذهم الموضوع فيها مسلماً وانما اختلفوا في تحديد وظيفة المكلف في هذا الفرض].

المضاعفة عما هو موجود في غيره من المناطق.

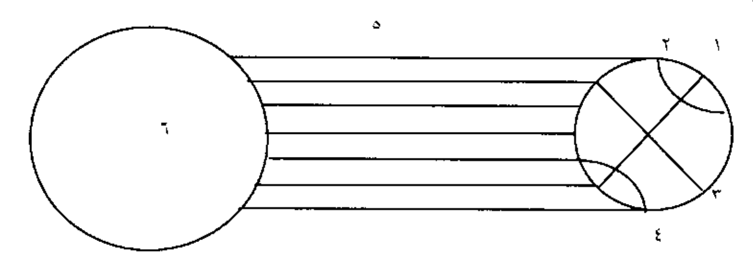
ويحدث هذا الليل نتيجة لميلان مركز دوران الأرض حول نفسها مقدار ٢٣،٥ درجة. الأمر الذي يسبب احتجاب الشمس عن الدائرة القطبية مدة تزيد عن شهر يقع فيها الشهر الأوسط او الثاني من أشهر الشتاء وهو كانون الثاني[1].

واما في وسط الربيع حين يكون خط ميلان الأرض موازياً للشمس[2]. فالأمر يختلف تماماً. فان الليل والنهار يكونان منتظمين نسبياً، نتيجة لدوران الأرض حول نفسها. لأن ضوء الشمس يكون منوراً لنصف المنطقة القطبية نهاراً ويذهب عنها ليلاً كما في البلاد الأخرى.

وانما قلنا نسبياً. لأن الأمر ليس بتلك البساطة. فان الليل الشتوي الطويل حين يكون في أواخره يبدأ الأفق الشرقي بالتنور قليلاً ثم ينطفئ في كل دورة للأرض

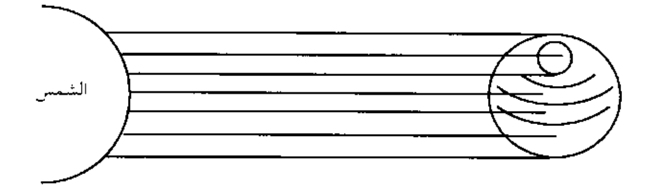
---

[1] وهذا تخطيطه:



١ ـ مركز الأرض.
٢ ـ الدائرة القطبية الشمالية، وهي التي تحدد باعتبار عدم وصول الشمس اليها شتاء.
٣ ـ خط الاستواء. وهو الصفر بخط العرض.
٤ ـ الدائرة القطبية الجنوبية والتي تكون صيفاً عندئذ.
٥ ـ ضوء الشمس الساقط على غير الدائرة القطبية الشمالية.
٦ ـ قرص الشمس الذي هو مصدر الشعاع.

[2] وهذا تخطيطه:



حول نفسها. ويكون هذا التنور القليل بمنزلة النهار هناك.

ويزداد التنور تدريجاً الى حد تصبح الشمس تظهر فوق الأفق الشرقي قليلاً، ثم تغيب في نقطة لا تبعد عن محل شروقها كثيراً، ويستمر النهار أولاً دقائق ثم نصف ساعة ثم ساعة.

ويستمر النهار بالطول تدريجاً، الى ان يتساوى الليل والنهار هناك. وذلك بابتعاد نقطة الغروب عن نقطة الشروق تدريجاً الى ان تغرب الشمس في الجهة المقابلة، وهو الغرب الحقيقي في غير الدائرة القطبية.

ويتم ذلك كما أشرنا باعتبار موازاة خط ميلان الأرض مع الشمس، او قل: انه يرسم مع الأشعة الساقطة زاوية قائمة. وذلك في وسط الربيع من شهر نيسان.

ثم تستمر الدورة الأرضية حول الشمس الأمر الذي يوجب اقتراب الرأس الشمالي للمحور الأرضي من الشمس، أي اقترابه من الصيف والنهار الدائم.

ومن الناحية العملية المنظورة: ان الليل يبدأ بالتقاصر، حتى يصبح غياب الشمس ساعة ثم نصف ساعة ثم بضع دقائق. ثم يدخل نصف القرص تحت الأفق، ثم يبدو له ان يصعد من جديد. وهكذا ينعدم الليل بالمرة.

وتبقى الشمس تدور في سماء القطب من جهة الشرق الى جهة الغرب، بدون ان تغرب او تشرق بل هي مرئية دائماً. ويحدث هذا الدوران نتيجة لدوران الأرض حول نفسها. ويكون ذلك في أقصى اقتراب رأس ميلان الأرض ـ او الدائرة القطبية ـ للشمس.

الا ان اقترابها للأفق الغربي أولاً يكون أكثر، ثم تتوسط السماء باستمرار. وذلك في مدة أكثر من شهر بما فيه الشهر الأوسط من الصيف وهو تموز.

وحين يبدأ الرأس الشمالي للميلان بالابتعاد عن الشمس قليلاً ليصبح في النتيجة موازياً للشمس خريفاً ففي أول الأمر تبدأ الشمس بالغروب قليلاً، عدة دقائق ثم ربع ساعة فنصف ساعة ثم ساعة، وعلى أي حال فانها تشرق من نقطة قريبة نسبياً من نقطة غروبها.

ثم يتسع الفرق او المسافة بين نقطتي الشرق والغرب. ويطول الليل تدريجاً الى

ان يتساوي الليل والنهار مرة أخرى. في وسط الخريف، وهو شهر تشرين الأول.

ثم يبدأ النهار بالتناقص التدريجي، حتى يصبح شروق الشمس قليلاً، كساعة ثم نصف ساعة ثم ربع ساعة ثم دقائق، ثم لا يبقى من الشروق الا بعض القرص. ثم لا يبقى من الشروق الا الضوء. ثم يتضاءل الضوء ولا يبقى منه الا بمقدار ضوء الفجر في أول بزوغه. ثم بالتدريج ينعدم بالمرة ويبدأ الليل الطويل الذي يستمر أكثر من شهر كما قلنا في الشتاء.

وينبغي التعقيب على ذلك بالاشارة الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان البرد والعواصف والضباب يجعل الرؤية لأكثر من بضعة أمتار متعذرة تماماً. فهناك مع سكون الجو نسبياً لا تزيد الرؤية على ستة أمتار الى ثمانية. في حين يكون النظر مع هبوب العواصف الثلجية. منحصراً في مترين او ثلاث كاقصى حد حسب قوة العاصفة.

وهذا الضباب يجعل رؤية قرص الشمس متعذراً نسبياً ولا يرى الا النهار والليل. اما الضوء القليل في الأفق، الذي يحصل آخر ليل الشتاء. وكذلك الغروب القليل الذي يحصل آخر نهار الصيف، فلا يمكن تمييزه تقريباً بل تحقيقاً.

نعم، في الحدود النهائية للدائرة القطبية، او قل: على محيطها، حيث يكثر الصحو النسبي وتقل العواصف، ويزداد مدى النظر نسبياً، يكون تمييز ذلك أسهل بطبيعة الحال.

الأمر الثاني: ان ما سمعناه عن القطب الشمالي ينطبق بنفسه على الجنوبي، كما أشرنا. وعند تساوي الليل والنهار في الاعتدالين يدخلان معاً في الليل ويخرجان منه معاً، لأن الليل والنهار يكونان منتشرين من نقطة القطب الشمالي الى نقطة القطب الجنوبي، وليس بين ليلهما ونهارهما تعاكس، لأن وجه الأرض المظلم بالليل واحد على أي حال.

وكذلك، فان أسماء الأشهر الشمسية واحدة في النصف الشمالي والجنوبي للكرة الأرضية. بحسب اتفاق عام بين البشر بلسان الحال ـ لو صح التعبير ـ غير ان الشماليين، في الكرة الأرضية، وهم أكثر سكان الأرض. يعتبرون كانون الأول

وكانون الثاني وشباط من أشهر الشتاء، في حين يعتبرها الجنوبيون من أشهر الصيف. ويعتبر الشماليون آذار ونيسان وايار من أشهر الربيع، والجنوبيون من أشهر الخريف.

ويعتبر الشماليون حزيران وتموز وآب من أشهر الصيف، على حين يعتبرها الجنوبيون أشهراً شتائية باردة، وكذلك التعاكس في أيلول وتشرين الأول والثاني. فالشماليون عندهم خريف والجنوبيون عندهم ربيع.

والتعاكس بين القطبين موجود في الاتجاه الى الشمس، فبينما يقترب أحدهما يبتعد الآخر، لا محالة. مما ينتج انه بعد تساوي الليل والنهار في أي من الاعتدالين، يبدأ الليل في أحدهما بالطول بينما يبدأ في الآخر بالتقاصر، وكذلك بالنسبة الى النهار.

وحينما يسود الليل في أحدهما يكون النهار في الآخر سائداً، وحينما يبدأ ضوء الفجر بالبزوغ عند نهاية الليل في أحدهما، تبدأ الشمس بالغروب عند نهاية النهار في الآخر وهكذا.

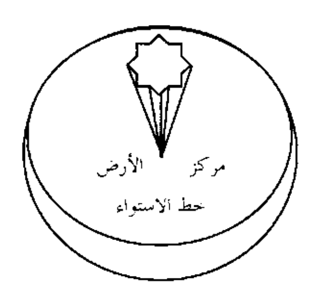
الأمر الثالث: ثبت (علمياً) ان مركز الأرض غير ثابت الميلان، بل هو يتحرك صاعداً وهابطاً. يعني يقل ميلانه ويكثر، في دائرة مقدارها حوالي عشر درجات.

وهذه الدائرة ليست مستقيمة المحيط ـ لو صح التعبير ـ بل محيطها مسنن كأسنان المنشار.

فلو أخذنا خطاً من مركز الكرة الأرضية الى احدى نقطتي القطب اللتين ينتهي بهما مركز الأرض. لوجدنا ان هذه الحركة ترسم قمعاً دائرياً مسنن السطح. وهذا الرسم ثابت بالتجريد الرياضي طبعاً[1].

---

[1] مخططه التقريبي:



وانظر المعرفة: ج ١. ص ١١٧، ص ١٣٢.

وهذه الحركة تؤثر على مرافق الكرة الأرضية جزئياً: على القطبين الجغرافيين، وهما القطبان الاعتياديان. وعلى المدارين: السرطان والجدي. وعلى خط الاستواء. وعلى تاريخ تعامد الشمس على البلد الواقع بين المدارين.

بل تؤثر حتى على مقادير الليل والنهار في مختلف أنحاء العالم. وفي طول العام. ولكن حساب هذه الأمور بالدقة أمر غير هين، وخارج عن مستوى هذا الكتاب.

ولكن هذه الحركة لا تؤثر على رسم خطوط الطول. نعم، تؤثر في مقدار انحرافها الموازي لانحراف خط مركز الأرض نسبياً. وكذلك لا تؤثر على رسم خطوط العرض، وانما تؤثر على اتجاه حلقاتها ـ لو صح التعبير ـ بما فيه حلقة خط الاستواء.

وهذه الحركة، لا تؤثر على مكان وجود القطب المغناطيسي، ولا في بعده بالأميال عن القطب الجغرافي، او عن أي نقطة من نقاط الأرض، ولكنها توجب حركته بطبيعة الحال. مما يجعله مختلفاً في النسبة، لمن هو خارج الكرة الأرضية كالأقمار الصناعية والكواكب.

اذا الحركة، على أي حال ليست سريعة، فلعلها لا تتم دائرتها بأقل من ثمان سنوات او عشراً. وان كان تحديدها تماماً مجهول الى الآن.

ومحل الشاهد من ذكر هذه الحركة، هو تأثيرها على الليل والنهار في القطبين، الأمر الذي نتحدث عنه في هذا الفصل.

وتأثيرها الرئيسي هو تغيير اتجاه (حلقة) الدائرة القطبية باستمرار. الأمر الذي يؤثر في مواعيد بزوغ الشمس وغروبها وطول الليل والنهار وقصرهما. ولكن هذا التأثير ليس كلياً او معمقاً طبعاً، وقد لا يعدو بضع ساعات. الأمر الذي يبقى معه الحساب العام للسنة ممكناً مادام مركز الأرض باقياً على ميلانه على أي حال.

ولا ينبغي ان يفوتنا في نهاية الحديث عن هذه الحركة، ان تأثيرها الذي ذكرناه وان كان صحيحاً، الا انه من البساطة بحيث لم يلتفت اليه المدققون والمفكرون في علم الفلك وغيره الى زمن قريب ولم يحس بهذه الحركة ولم يلتفت اليها أحد طول

التاريخ القديم والحديث. وكان المعتقد الى عهد قريب ان ميلان خط مركز الأرض ثابت باستمرار. فجل الله مقدر كل قدر وخالق الشمس والقمر والسمع والبصر، وهو على كل شيء قدير.

الاستنتاج الفقهي:

لو كان الليل والنهار في القطبين على ما يفكر الفقهاء وغيرهم ممن هو غير مدقق في علم الفلك والجغرافيا الأرضية. من كون السنة هناك يوم واحد او اليوم سنة كاملة او ان النهار ستة أشهر والليل ستة اشهر.

لو كان ذلك كذلك، لاحتاج الأمر الى الحيرة، وانقسمت الآراء الفقهية. حتى نهى البعض عن الذهاب الى تلك المنطقة بالمرة لأن فيها تفويتا للواجب الديني.

وان ذهب الفرد هناك فكيف يصلي او يصوم؟ على وجوه:

١ ـ انه يأخذ بتوقيت بلاده.

٢ ـ انه يأخذ بتوقيت أقرب البلدان اليه. يعني المجاورة للدائرة القطبية.

٣ ـ انه يحسب الليل اثنتا عشر ساعة والنهار اثنتا عشر ساعة. الى غير ذلك من الوجوه.

الا ان كل ذلك مما لا حاجة له في أكثر أيام السنة هناك. أعني في غير الليل الدامس الذي لا يطول أكثر من شهر ونصف. اذ بعد كل الذي عرفناه يمكن ان نقسم حالات الفرد الى عدة أقسام:

القسم الأول: ان يوجد الليل والنهار في القطب على شكل متميز، سواء كانا متساويين او غير متساويين. والمهم هو حصول الشروق والغروب فعلاً.

عندئذ تكون الصلاة والصوم في القطبين كسائر بلاد الله اعتيادية. كل ما في الأمر ان الصلاة في النهار القصير تكون متتابعة نسبياً ويكون الصوم قصير المدة طبعاً وهذا لا اشكال فيه.

القسم الثاني: عند وجود النهار الدائم او الطويل في الصيف فحركة الشمس خلال كل يوم من الشرق الى الغرب (وان لم تدخل تحت الأفق)، تجعلها تعبر دائماً دائرة نصف النهار من الشرق الى الغرب. فيحصل الزوال بوضوح وتجب صلاتي الظهر والعصر.

ويكون أقصى وصولها الى جهة الغرب بمنزلة أول الليل، فتجب صلاتي المغرب والعشاء.

وبعدها بقليل تبدأ الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب الى الشرق، وهو بمنزلة الليل في البلدان الأخرى، اذ يكون النصف الشمالي للكرة الأرضية عندئذ في الليل.

ويبقى وقت صلاة المغرب وصلاة العشاء، نافذ المفعول لبعض الوقت خلال هذا (الليل). بل الى (نصف الليل) وهو الزوال المعاكس، عندما تعبر الشمس دائرة نصف النهار متجهة من الغرب الى الشرق.

وتجب صلاة الصبح بعدما تنتهي الشمس من هذه الحركة، أعني من الغرب الى الشرق وتبدأ بالرجوع من الشرق الى الغرب. فان هذا بمنزلة الفجر في البلدان الأخرى من نصف الكرة المماثل[1] وينبغي المبادرة للصلاة عندئذ لعدم انضباط ما يوازي وقت (طلوع الشمس) في البلدان الأخرى، وهو وقت انتهاء وقت الصلاة عادة.

وهذا الذي قلناه، وان كان لا يخلو من الجدل الفقهي، فانه مخالف لظاهر الأدلة: اذا غربت الشمس فصل واذا طلع الفجر فصل. الا ان جوابه: ان تنزيل حركة الشمس كما شرحناه منزلة الفجر والغروب مما لابد منه. وهو أقصى ما يستطيعه الناس هناك. وهو أيضاً موازي مع حصول هذه الأوقات في النصف المماثل للكرة الأرضية، على خط الطول نفسه الذي يكون عليه الفرد.

واذا تم توقيت الصلوات بأحد الوجوه الأخرى الفقهية، فهذا يعني حصول التشويش وعدم الضبط أكثر فيها فمثلاً سوف يصلي الفرد الصبح عند زوال الشمس

---

[1] من حيث كونه في النصف الشمالي للأرض، او الجنوبي منها.

ويصلي المغرب بعد الزوال المعاكس[1]، فيقع في الاشكال أكثر، من حيث يعلم او لا يعلم.

القسم الثالث: عند تضاؤل النهار بحيث لا يكفي لأداء الصلوات. يجب على الفرد الاتيان بالصلوات ذات الوقت متتابعة، نسبياً، فقبل ان تشرق الشمس يصلي الصبح، وعند زوالها يصلي الظهرين، وبعد غروبها يصلي العشائين. وان تم ذلك خلال نصف ساعة او ربع ساعة.

القسم الرابع: عندما لا يبقى من النهار الا ضوء كضوء الفجر، من دون شروق. يصلي الفرد الصبح في أول هذا الضوء ويصلي الظهرين في وسطه، ويصلي العشائين بعد اختفائه.

القسم الخامس: ان نفس الشيء يطبقه في آخر الليل الطويل، حين يبزغ ضوء الشمس من دون طلوعها.

القسم السادس: ان ما قلناه في القسم الثالث، مع تضاؤل النهار في نهايته يطبقه الفرد عند قصر النهار في بدايته عندما تشرق الشمس قليلاً وتغيب.

القسم السابع: قد تبدو الشمس خلال وسط النهار الطويل، ردحاً من الزمن، وكأنها واقفة وسط السماء غير واضحة الاتجاه من الشرق الى الغرب وبالعكس.

فان استطاع المكلف ان يضبط حركتها القليلة ويصلي على طبقها، كما قلناه في القسم الأول، فهذا هو المطلوب. وان لم يستطع أمكنه ان يجمع الصلوات الخمس كلها دفعة واحدة متتابعة كل أربع وعشرين ساعة.

ويطبق الفواصل بين مجموعات صلواته، او قل: يبدأ بتطبيق هذه الأربع وعشرين ساعة وتكرارها أياماً من أيامنا (خارج الدائرة القطبية): يطبقها ابتداء من زمان وضوح حركة الشمس الى زمان خفاء حركتها، أعني كونها تبدو واقفة وسط السماء، ثم الى زمان وضوح حركتها من جديد. حينما يكون أكثر من نصف هذا النهار الطويل قد انصرم.

القسم الثامن: عندما يسيطر الليل شتاء، ولا يبدو في الأفق أي ضوء. يطبق

---

[1] وهو ما يكون بمنزلة زوال نصف الليل في البلدان الأخرى الواقعة على خط الطول نفسه.

المكلف ما قلناه في الصورة السابقة تماماً، بادئاً بالتوقيت او التبويب لصلواته من حين وجود الضوء في أول الليل الطويل الى حين اختفائه، والى حين ظهوره من جديد.

فهذا هو الكلام في أوقات الصلاة هناك.

وينبغي ان نعلق على ذلك في التعرض لعدة أمور:

الأمر الأول: بالنسبة الى الصوم فانه يحدث طبقاً للأقسام السابقة التي ذكرناها لوقت الصلاة.

اما الصوم في القسم الأول، فهو اعتيادي كسائر مناطق الأرض، مهما كان حجم النهار، وان قل فأصبح بمقدار ربع ساعة مثلاً ويكفي فيه النية مع الارتداع عن المفطرات ولا حاجة الى الأكل قبله او بعده، وهذا معناه اننا تحدثنا عن القسمين الثالث والسادس أيضاً.

واذا طال النهار، مع كون الطلوع والغروب موجوداً. فلابد من استيعاب الصوم لكل النهار. ولا يمكن القول بجواز الافطار قبل غروب الشمس.

وعند حصول الوقت مطابقاً لما في القسمين الرابع والخامس. حين يبقى من النهار في نهايته او في نهاية الليل الطويل، ويبقى من النهار ضوء قليل كضوء الفجر من دون الطلوع. فيكون هذا وحده هو وقت الصوم او يمكن الافطار عند اختفاء هذا الضوء مهما قصرت مدته. ويبقى الباقي وقتاً للافطار الليلي.

واما في القسم الثاني عند وجود النهار المستمر، فالصوم يجب من أول اتجاه الشمس من الشرق الى الغرب الى آخر هذا الطريق، فان بدأت الشمس بالاتجاه المعاكس من الغرب الى الشرق وجب الافطار.

ويلحق بذلك القسم السابع، حين تبدو الشمس وكأنها واقفة في وسط السماء. وهذا في حقيقته وهم غير صحيح. الا ان الفرد الاعتيادي قد لا يستطيع متابعة سير الشمس.

فان استطاع الفرد التدقيق والنظر الى الشمس، فهو المطلوب، وعندئذ يطبق ما قلناه من الصوم في القسم الثاني، ولعل هذه المراقبة واجبة شرعاً، كما سوف نشير بعد ذلك.

واما ان كان الفرد قاصراً عن المراقبة، أمكنه ان يقرن بين صومه وصلاته. فكما قلنا انه يصلي كل أربع وعشرين ساعة كذلك يمكنه ان يصوم بهذا الشكل.

غير ان الصوم يحتاج الى فترة نسبية ويجعل أول وقت صلاة الظهر وسط وقته، وأحسن فترة يتخذها الفرد عندئذ هو ان يحتسب حساب أوقات أقرب البلاد اليه. يعني خارج الدائرة القطبية مباشرة.

غير ان النهار في تلك البلاد يكون عندئذ طويلاً جداً، ومن غير الممكن القول فقهياً جواز الافطار قبل غروب تلك البلاد.

وكل هذا يعني ان مراقبة حركة الشمس في محله أهون في مدة الصوم على الفرد من مراقبة أوقات البلاد الخارجة عن الدائرة القطبية.

بقي لدينا القسم الثامن وهو الليل الطويل، وأوضح أشكال الصوم عندئذ هو ان يحسب حساب الوقت في خارج الدائرة القطبية مباشرة. ويكون النهار عندهم وقتئذ قصيراً جداً.

ويحتمل ان يطبق الفرد صومه على أوقات صلاته، كما قلنا في النهار. كما يحتمل ان يطبق الفرد صومه على حركات النجوم، فحين تتجه النجوم من الشرق الى الغرب، فهو الليل في سائر البلاد، وحين تتجه النجوم من الغرب الى الشرق (كالشمس في النهار الطويل) يكون هو وقت النهار في سائر البلاد، يعني من النصف المماثل للقطب من الكرة الأرضية.

والاحتمال الأول أرجح وأحوط. واما الاحتمال الثاني فغير صحيح لعدم انضباطه على ميزان شرعي محدد الا مجازاً. واما الاحتمال الثالث، فلصعوبة ضبط النجوم أولاً. وعدم كونها في شكل واحد من الحركة ثانياً. ولكن لا يبعد ان تكون الزهرة والمريخ، على الشكل الذي أشرنا اليه قبل قليل على ان تطبيق الصوم على مسير النجوم خلاف الفهم الفقهي جداً. فالأرجح هو القول او الاحتمال الأول.

الأمر الثاني: انه كما يجب في سائر البلاد مراقبة أوقات الصلاة والصوم، كذلك يجب هناك، مهما أمكن. فان لم يمكن تماماً في بعض الأحيان أعمل الفرد ظنه. فان لم يمكن حتى ذلك أمكن تطبيق القواعد الفقهية والأصولية، كاستصحاب

عدم دخول الوقت او الصلاة رجاء المطلوبية، وقد يجب الاحتياط بتكرار الصلاة الى حد يطمئن الفرد بحصولها في الوقت ولو لركعة واحدة في أول الصلاة او آخرها.

الأمر الثالث: لا يبعد ان مقتضى القاعدة حرمة الذهاب الى داخل الدائرة القطبية عند تعذر الوضوح في أوقات الصلاة. اما تعذراً نوعياً يعني لكل أحد، كما في الليل الطويل، او تعذراً شخصياً كالقصور الثقافي والفكري للفرد، او العوق الحاصل له كالعمى والعرج ونحوها التي تمنع عن التدقيق في ذلك.

واما عند امكان الاطلاع على الأوقات، كما في الأقسام الثلاثة، بل الستة الأولى أيضاً، فالذهاب هناك جائز.

ولكن عدم الجواز المشار اليه قد يتبدل بالجواز، أعني يجوز الذهاب للضرورة الشخصية ان حصلت. او للمصلحة الدينية الاجتماعية ان حصلت. او حصول أمر أحد أولياء الأمور الذين تجب طاعتهم اما بالعنوان الأولي كالفقيه المبسوط اليد، او العنوان الثانوي، كالتقية او الاكراه.

الأمر الرابع: في تحديد دائرة نصف النهار.

قال الفقهاء عن البلدان الاعتيادية: ان دائرة نصف النهار فيها هي خط وهمي يمر فوق الرأس ينصّف ما بين الشرق والغرب نصفين متساويين وأحد رأسي الخط الوهمي عند الشمال تماماً، ورأسه الآخر عند الجنوب تماماً. وقد تكلمنا عن ذلك في فصل سابق.

والمهم الآن هو تطبيق نفس الفكرة على القطبين، من حيث انها تحتوي على فروق مهمة عن البلدان غيرهما.

الفرق الأول: ان خط دائرة نصف النهار في البلدان الاعتيادية يبدأ من الشمال وينتهي بالجنوب. فماذا نقول في القطب حين نكون نحن في أقصى الشمال او أقصى الجنوب؟

الفرق الثاني: ان حركة الشمس في النهار الطويل لا تصل بها الى الأفق الشرقي ولا الغربي. فيبقى تعيين الجهات صعباً.

الفرق الثالث: ان حركة الشمس في النهار القصير جداً لا تمر في وسط

السماء، لكي تعبر الشمس عن خط دائرة نصف النهار. فماذا نفعل؟

الفرق الرابع: بالنسبة الى القطب الشمالي، لا يمكن استعمال البوصلات الاعيتادية فيه لتعيين نقطة الشمال. لأن مؤشراتها تنسحب نحو القطب المغناطيسي. وهذا القطب يقع في غرب القطب الشمالي الجغرافي، لا الى شماله!!

واذا نظرنا الى القطب الجنوبي، كان استعمال البوصلات لا يخلو من مشكلة أيضاً لأن مؤشرها ان اتجه الى الشمال المغناطيسي لم يتجه المؤشر الآخر الى الجنوب الجغرافي طبعاً، بل الى الجنوب المغناطيسي. وعلى غرار المقابلة بين القطبين، فهو يقع الى شرق القطب الجنوبي الجغرافي لا الى جنوبه!!

والمهم الآن اننا كيف نعين خط نصف النهار ونحن في القطبين. ونحن في حاجة اليه في كثير من الأحيان.

ان هذا يمكن ان يتم بأحد اشكال:

الشكل الأول: ان القطبين لهما شرق وغرب، بلا شك، ويتضح ذلك في كثير من أيام السنة وخاصة عند اعتدال الأيام فيهما.

ومعه ففي الامكان افتراض خط وهمي معاكس لما بين الشرق والغرب. بحيث يكوّن معهما زاوية قائمة. وقد نسمي اتجاهه بالشمال والجنوب مجازاً.

الشكل الثاني: ان نعتمد على سمت الرأس، فنجعل الخط الوهمي ماراً فوقه، بشكل يكوّن أيضاً خطاً معامداً للشرق والغرب بزاوية قائمة.

الشكل الثالث: ان نأخذ بنظر الاعتبار الدائرة الاعتيادية لسائر البلدان. فتكون نهايتها في القطبين وهو يشكل نقطة هندسية عند مركز الأرض في القطب تماماً. ونكتفي بهذه النقطة كحد للزوال.

الشكل الرابع: ان نأخذ الدائرة الاعتيادية بنظر الاعتبار، ولكننا لا نكتفي بالنقطة بل نمددها بخط وهمي مستمر الى الجانب الآخر من القطب. فتصبح عندنا دائرة نصف نهار متكاملة.

وبتعبير آخر: اننا يمكن ان نفترض دائرة نصف النهار، حلقة حول الأرض كلها، كتابع أرضي يسير من الشمال الى الجنوب. ومعه يكون القطبان الجغرافيان

مشمولين لها.

وهذا هو أحسن الأشكال الأربعة، الذي يمكن ان نتلافى به بعض الاشكالات الواردة على غيره، مما لا حاجة الآن الى ذكرها.

واذا تمت لدينا الدائرة هكذا أمكن عبور الشمس عليها، في النهار الطويل وفي النهار المعتدل وفي النهار القصير. كما هو واضح مع التأمل[1].

الأمر الخامس: في علامات الزوال.

اذا كان النهار موجوداً في القطب، وصادف بزوغ الشمس هناك، بمعنى عدم وجود الضباب والسحاب عليها، ولو في منطقة محدودة. وان كان هذا نادراً نسبياً الا انه ضروري الافتراض للاستفادة من علامة الزوال، اذ بدونه يتعذر ذلك تماماً.

والمهم ان افتراض ذلك غير متعذر في محيط الدائرة القطبية، التي هي الجزء المسكون من القطب، ومن هنا أمكن الاستفادة من علامة الزوال.

واما من الناحية النظرية فالدائرة القطبية كلها، حتى المركز الأوسط منها، يمكن تعيين الزوال بعلامته فيه، مع وجود ضوء الشمس ـ أعني النهار ـ والظل. سواء كان النهار طويلاً ام قصيراً حتى يبلغ الطلوع الى درجة من القلة بحيث لا يظهر فيها ظل معتد به. وكذلك في الليل بطريق أولى.

وما قاله الفقهاء من ان علامة الزوال هو ازدياد الظل بعد نقصانه، ينطبق تماماً

---

[1] وتدل عليه التخطيطات التالية:

النهار القصير: مسير الشمس، الأفق الشرقي او الغربي، دائرة نصف النهار

النهار المعتدل: دائرة نصف النهار، شرق، مسير الشمس، غرب

النهار الطويل: مسير الشمس بمنزلة النهار، دائرة نصف النهار، شرق، غرب، مسير الشمس بمنزلة الليل

هنا. كل ما في الأمر اننا كلما صعدنا عن أحد المدارين الى الشمال او الجنوب ازداد الظل طولاً وقل قصره عند الزوال، لكون سقوط الشمس يزداد انحرافاً بهذا الصعود.

نعم قد يخطر في الذهن انه في المناطق القطبية الوسطى يكون الظل من الطول بحيث لا يمكن التعرف على نهايته، لو حصلت الشمس هناك. الأمر الذي يجعل الاطلاع على طوله وقصره متعذراً. الا ان الذي يهون الخطب تعذر ظهور الشمس في تلك المناطق. واما في محيط الدائرة القطبية حيث يكون ظهور الشمس ممكناً، فالظل لا يكون بهذا المقدار الذي يتعذر الاطلاع على نهايته.

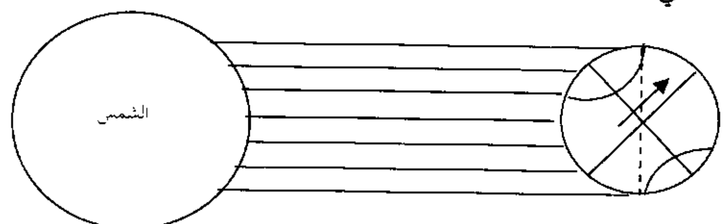
وضوء الشمس وان كان أحياناً يكون في محيط الدائرة القطبية أكثر من المركز خلال النهار. الا ان هذا انما يكون في أول النهار او عند وجود الشمس من جهة الشرق. وحين تدور هذا الدائرة بدوران الكرة الأرضية فتصل الشمس الى نقطة الغروب، فان النور يكون انحرافه فيها أقل من وسط القطب.

واما حين الزوال، فمحيط الدائرة يكون موازياً للوسط بالنسبة الى نور الشمس. والانحراف فيه واحد[1].

وهذا واضح في أثناء النهار الطويل. واما في النهار المعتدل، فتكون نقطة الزوال موازية بالنسبة لضوء الشمس مع الوسط أيضاً. مع هذا الفرق وهو ان نقاط الشرق والغرب أيضاً تكون موازية تقريباً لنقطة الوسط أيضاً بالنسبة لنور الشمس،

---

[1] كما يتضح من المخطط التالي:



كما يتضح من التخطيط التالي[1].

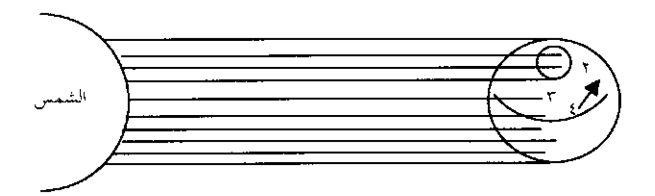
على ان هذا أمر يختلف باختلاف دوران الأرض حول نفسها، ودورانها حول الشمس، وليس له أهمية فقهية، لأن المهم هو زيادة الظل بعد نقصه، مهما كان طول الظل. وانما تحدثنا عنه، لأن له دخلاً من الناحية العملية، وهو أيضاً من الثقافة الجغرافية العامة المربوطة بالفقه نسبياً.

وكما تنطبق هذه العلامة على القطب. كذلك تنطبق الأساليب الأخرى، مما ذكرناه في الفصل الخاص بذلك.

كتنصيف الوقت بين الطلوع والغروب، او ظهور نور الفجر وزواله. وكجعل الشمس فوق الحاجب الأيمن عند اليوم المتساوي مع الليل تقريباً. وغيرها مما لا حاجة الى الدخول في تفاصيله.

---

[1] كما يتضح من المخطط التالي:



١ ـ نقطة الغرب. ٢ ـ نقطة الزوال. ٣ ـ نقطة الشرق. ٤ ـ اتجاه الأرض.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة